

Teodor Baconschi s-a născut în 1963, la Bucureşti, fiind fiul scriitorului A.E. Baconsky. A studiat Teologia la Sibiu şi Bucureşti (1981 – 1985). Între 1986 şi 1989 a lucrat la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR. După un doctorat în antropologie religioasă şi istorie comparată a religiilor la Universitatea Paris-Sorbonne (Paris IV, 1995), a urmat studii post-doctorale la New Europe Collège (Bucureşti, 1996). A fost director al Editurii Anastasia (1995 – 1996), apoi director al departamentului „Viaţa spirituală" la TVR (1997). În 1997 a intrat în diplomaţie, fiind ambasador al României la Sf. Scaun, Ordinul Militar Suveran de Malta şi Republica San Marino (1997 – 2000), în Republica Portugheză (2002 – 2004), în Republica Franceză şi Principatul de Monaco (2007 – 2009). Între 2006 şi 2007 a fost consilier prezidenţial, iar între 2009 şi 2012 a fost Ministru al Afacerilor Externe. Căsătorit cu poeta şi jurnalista Marina Dumitrescu, are doi copiii: Irina-Maria şi Ştefan-Horia. A publicat numeroase volume pe teme teologice, culturale şi politice şi este o prezenţă constantă în presa culturală din România.

Teodor Baconschi

FASCINAŢIA TRADIŢIEI

Studii patristice şi de istorie a religiilor

Coperta: Răzvan Bucur Tehnoredactarea: Larisa Barbu e Teodor Baconschi – 2017 e Editura Lumea Credinţei pentru prezenta ediţie

Editor: Lumea Credinţei SRL Str. Oborul Nou nr. 5B,

cod poştal 021442 sector 2, Bucureşti tel. /fax: 021/310.71.81

e-mail: Răzvan. bucuroiulumeacredinţei.com

Director editorial: Răzvan BUCUROIU Consilier: Răzvan CODRESCU

Editorul şi autorul aduc mulţumiri Pr. Prof. Vasile Creţu şi Drd. Dorin Cristea pentru sprijinul oferit în realizarea acestui volum.

Distribuţie:

S.C. Supergraph S.R.L.

Str. Ion Minulescu nr. 36 031216, sector 3, Bucureşti Tel.: 021/320.61.19; 021/319.10.83 Fax: 021/319.10.84

Teodor Baconschi

FASCINAŢIA

TRADIŢIEI

STUDII PATRISTICE ŞI DE ISTORIE A RELIGIILOR



Lumea Credintei editura

Bucureşti – 2017

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României BACONSCHI, TEODOR

Fascinaţia tradiţiei: studii patristice şi de istorie a religiilor / Teodor Baconschi.

— Bucureşti: Lumea credinţei, 2017 ISBN 978 – 606 – 8756 – 18 – 9

Un soi de explicaţie în timp

Ideea de a publica în volum articolele pe care le-am scris înainte de 1989 poate părea frivolă. Ea mi-a fost însă sugerată de un prieten şi frate întru Hristos, Răzvan Bucuroiu, aşa că – formal şi cronologic – pot da „vina pe el”. Dincolo însă de aparenta vanitate auctorială a acestui tip de „restituire”, funcţionează instinctul sănătos al martorului istoric: am trăit comunismul, până la 27 de ani, iar textele relativ savante pe care veţi avea bunăvoinţa de a le descoperi în prezentul volum reprezintă, obiectiv, o reacţie şi o mărturisire. O reacţie care dovedeşte, *aposteriori*, că totalitarismul avea mijloace de represiune şi cenzură limitate. O mărturisire, în sensul că junele intelectual care eram pe atunci reuşea, printr-o asiduitate ambiţioasă şi doxologică, să demonstreze, prin chiar gândurile sale, că Hristos e viu, în pofida persecutorilor Săi ideologici.

Textele cuprinse în prezenta antologie au fost scrise în anii aceia cenuşii, reci, marcaţi de penurie şi teamă difuză, care au definit ceauşismul terminal. Tinereţea mă făcea să subevaluez riscurile (tocmai pentru că, de pildă, nu ştiam, pe atunci, că Securitatea mă urmărea deja prin intermediul unei reţele de trişti delatori). Eram un european care frecventează, prin studiile patristice, însăşi genunea ideatică a culturii noastre continentale (cu tot cu destinul ei global). Trăiam certitudinea că inteligenţa şi libertatea nu pot fi distruse de aparatul represiv şi de supraveghere generalizată, care transformase pe atunci toată societatea românească într-o vastă metaforă penitenciară. După absolvirea Facultăţii de Teologie din Bucureşti, am fost corector şi apoi redactor la Institutul Biblic al Patriarhiei Române. Ca redactor al publicaţiei-amiral „Biserica Ortodoxă Română”, am dus fiecare număr de revistă la Departamentul Cultelor: instituţia care acorda *nihil obstat*, bunul de tipar comunist. Acolo, dincolo de

birou, dădeam peste un domn Vlasie, cu studii anterioare de Teologie şi Filosofie (marxistă), care era el însuşi sătul de comunism: cenzura devenise un act mecanic, făcut în silă, iar omul nostru, exasperat de lipsa alimentelor de bază, lucra deja de partea „duşmanului” Vă puteţi imagina scena? spuneam bancuri politice în chiar bârlogul Lupului Comunist şi, suprem paradox, eram lăsat (adică de-a binelea invitat) să ştampilez *manu propria* dactilograma cu manuscrisele fiecărui nou număr al revistei: fără acea ştampilă, aplicată pe toate paginile, muncitorii din tipografia Institutului Biblic nu aveau voie să culeagă textul.

Deşi securistul Vasile Buruleanu, fost diplomat şi om de relativă fineţe, era omniprezent pe „dealul Patriarhiei” (un soi de Vatican al României ortodoxe), aveam curajul de a coresponda cu savanţi patrologi occidentali, care-mi trimiteau, de parcă am fi fost într-o lume normală, cărţi apărute la marile edituri catolice şi protestante, pe care mă grăbeam să le recenzez. Mai era la mijloc o satisfacţie: cenzorii erau îndeobşte atât de obtuzi şi de prostovani încât scriitura mea, glazurată erudit, le era de fapt inaccesibilă. Pe asta se şi bazau, gândindu-se că revistele bisericeşti sunt oricum pe circuit închis (la îndemâna clerului şi a profesorilor de la cele două „institute” teologice, dar nu şi a publicului larg). Foloseam termeni tehnici, scriam pedant, fantasmam pe tema sincronizării cu ştiinţa biblico-patristică occidentală, trăind prin procură ameţelile savante ale lumii libere. Simţeam că îmi fac un prenume (căci nume aveam deja, de la ilustrul şi regretatul meu părinte) şi anticipam, difuz, prăbuşirea mega-farsei istorice numite comunism. Ani crepusculari şi aurorali…

Nu ştiu cită valoare concret-cuantificabilă au textele y prezentei culegeri1. Ele demonstrează însă, alegoric, că inteligenţa libertăţii, asceza intelectuală a savanteriei pioase şi dorul de civilizaţie fac un menaj paradoxal cu prostia ţărănească şi lozincardă a unui regim care-şi epuizase, în anii ’80 ai veacului trecut, orice putere

intrinsecă: simţeam cu toţii că marea farsă marxist-leninistă, adaptată folcloric la cultul naţionalist-voievodal al cizmarului din Scorniceşti, se apropie de binemeritatul ei colaps. Cum omul nu-şi cunoaşte viitorul, exerciţiile de măiestrie doctorală făcute pe atunci erau cecuri în alb atribuite unui viitor mai bun. Nu ştiam pe atunci că, peste câţiva ani, voi trăi într-o cât de ezitantă democraţie, că ţara mea se va îngloba în Uniunea Europeană, că statul francez îmi va acorda o bursă de studii la Sorbona, sau că pronia mă va călăuzi pe drumurile diplomaţiei, răsfăţându-mă cu mari întreprinderi, de la demnitatea unor misiuni ambasadoriale până la maxima responsabilitate a unui Ministru de Externe. Pentru toate acestea nu-mi rămâne decât să-L laud pe Iisus Hristos, Dumnezeul întrupat care a salvat omul defectat prin păcatul originar, a întemeiat civilizaţia eclezială a personalismului creştin şi le-a dat ucenicilor Săi (inclusiv a celor care, maturi sau vizionari, şi-au asumat ethosul autonom al modernităţii) vocaţia de a conduce lumea.

Vouă, cititorilor acestei cărţulii, vă cer două lucruri: să fiţi îngăduitori cu stângăciile preţioase ale debutantului şi să pricepeţi lecţia de fond a parabolei pe care v-o supun atenţiei lăuntrice – nimeni, din ordinea mundană, nu poate opri exerciţiul triumfal şi modest al spiritului liber. Poate că tirania va reveni, cândva, sub alte forme. Însă ea nu va putea copleşi duhul genial al Evangheliei, care ne vesteşte, până la capătul istoriei, lumina hristică şi armonia coerentă a creaţiei restaurate prin Duhul Sfânt. Fie ca noi şi urmaşii noştri să rămânem vrednici de această predanie, dincolo de caruselul mutaţiilor tehnologice pe care le suportăm şi de ispitele sofisticate ale veacului 21. Cu noi este Dumnezeu!

Teodor Baconschi

Trecerea întru nemurire a profesorului Mircea Eliade (1907 – 1986) ne-a reamintit tragicul paradox conform căruia operele se desăvârşesc prin moartea celor care le-au creat1. Ireversibil închise, lucrările sale câştigă acum o nouă coerenţă, pot fi surprinse, altfel spus, ca întreg. Personalitatea lui Mircea Eliade a fost şi este în continuare celebrată în lumea y savantă de pretutindeni[12]. Atitudine firească, dacă ne gândim ca bibliografia acestui *monstrum eruditionis* depăşeşte – chiar într-o evaluare „cantitativă" – proporţiile înfăptuirilor obişnuite: 29 de titluri şi ediţii în limba română (scrierile literare şi eseistica de tinereţe), la care se adaugă, într-o complementaritate mereu subliniată, imensa lui operă ştiinţifică, le peste 20 de volume redactate în limba franceză[3], traduse în limbile de mare circulaţie, dar şi în portugheză, olandeză, neogreacă, poloneză, sârbo-croată, norvegiană, suedeză, japoneză şi coreeană. Ilustrul nostru compatriot a scris şi nenumărate articole monografice, în diferite enciclopedii religioase, studii consistente în principalele reviste de specialitate[4], fiind totodată, şi nu în ultimul rând, unul dintre cei mai proeminenţi animatori ai grupului *Eranos*.

Mircea Eliade a coordonat eforturile câtorva generaţii de studioşi[5], devenind, graţie contribuţiilor sale

1 Ideea apare, e.g. cu mult timp înainte, la Sfîntul Maxim Mărturisitorul: τό γαρ τέλος μή εχον ουδέ τέλειόν έστιν.

2 Un singur exemplu: Doctor honoris causa al Sorbonei, în februarie 1977.^

3P ayot, 1970,252 p.; La nostalgie des origines, Paris, Gallimard, 1971,337 p.; la care se pot adăuga cele trei volume le monumentalei sale Histoire des croyances et des idées religieuses, începînd eu 1976.

4 Mircea Eliade a întemeiat şi a dirijat el însuşi trei asemenea publicaţii: Zalmoxis (1938-1942),Antaios (1960-1972) şi History of Religions, 1961 sq.

5 Opera sa a fost studiată în zeci de teze de doctorat în teologie, ştiinţe religioase sau filosofie. Menţionăm selectiv: Henri Duchesne, Le Thème du Temps dans Toeuvre de Mircea Eliade, Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 1965, 199 p.; The Value of History and Jesus Christ in the World of Mircea Eliade, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, 1960,130 p.; Robert Avens, Mircea Eliades

decisive, reprezentantul cel mai autoritar al domeniului pe care l-a slujit şi căruia i-a conferit, cu timpul, o prestanţă emblematică. Este suficient să remarcăm felul admirabil în care a izbutit să convertească o serie de ipostaze, altminteri contradictorii, în cea mai armonioasă diversitate: în cazul său, sobrietatea angulară a eruditului s-a împletit cu ţinuta solară a visătorului, exactitatea profesorală şi respectul germanic pentru detaliu au coabitat cu libertăţile prozei fantastice, în sfârşit, distanţa teoretică faţă de fenomenul religios s-a transfigurat într-o înţelegere de tip existenţial. Tot lui i se poate atribui elaborarea şi impunerea unei terminologii înnoitoare, de nuanţă fenomenologică, astăzi pe deplin acreditată în istoria religiilor. Termenii vehiculaţi de Mircea Eliade şi-au dovedit treptat eficienţa conceptuală şi forţa de caracterizare, putând fi socotiţi, în prezent, ca instrumente analitice şi tipologice obligatorii. Meritul major al lui Eliade este însă de natură reflexivă încă de la început, el s-a manifestat, în fond, ca filosof al religiei şi din acest punct de vedere, toate cărţile sale ne apar, pentru a relua metafora lui Stendhal, ca nişte oglinzi purtate de-a lungul aceluiaşi drum. Scriitura lui Eliade transmite, de fapt, o înţelepciune circulară în care câteva motive cardinale sunt reiterate printr-o veritabilă tehnică a refrenului. Evident, gândirea lui coboară dintr-o genealogie spirituală pe care el însuşi a ţinut să o revendice. Concepte de tipul *sacer*, *numen*, *thamhos*, *hagnos* etc. vor fi fost desigur preluate şi re-semantizate din opera înaintaşilor săi imediaţi (Max Müller, J.G. Frazer, S. Reinach) sau din aceea a unor contemporani (R. Caillois, C.G. Jung, Walch sau Van der Leeuw). Eliade şi-a păstrat toată viaţa virtutea unei curiozităţi superioare, întrucâtva „scolastice”, faţă de formele spiritului. El a învăţat mult de la G. Dumézil, l-a

Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and in Christianity, Doctoral Dissertation, Fordham University, 1971; Allen M. Douglas, The History of Religions andEliade's Phenomenology, Disserttion for Doctor of Philosophy, 1971, Nashville, Tennessee, XI + 367 p.

admirat enorm, ca model uman, pe G. Papini şi şi-a precizat primele intuiţii în ambianţa faimoasei *lebensphilosophie*, extrem de influentă în deceniile 3 – 4 ale secolului nostru[6].

Toate aceste influenţe, la care s-ar putea adăuga contactul revelator cu doctrina şcolii Yoga şi iniţierea în mitologiile sud-estului european, nu i-au blocat, ci dimpotrivă, i-au potenţat originalitatea şi consecvenţa. Ritmul secret al leitmotivelor sale constituie, de aceea, funcţia datorită căreia Eliade a reuşit, într-o epocă de progresivă specializare şi fără a face figură de diletant, să salveze ideea de sinteză şi încrederea în aptitudinea spiritului de a se auto-totaliza prin discurs. Fraza lui, stăpânită de o eleganţă ceremonială, nu ambiţionează totuşi construirea unui sistem şi este aparent lipsită de aplomb speculativ. Eliade ignoră aroganţa „represivă" a arhitecturilor de tip hegelian, nu proiectează cosmosuri abstracte, ci preferă întotdeauna aproximaţia eseistică, „discuţia" liberă şi arheologia structurilor religioase, explicate istoric, dar înţelese ca dimensiuni imanente, atemporale, ale sufletului omenesc[7].

Implicaţiile gândirii lui Mircea Eliade, considerarea tipului de intelectualitate *deschisă* pe care l-a practicat vor fi receptate cu timpul, în cadrele unei posterităţi pe deplin meritate. În ceea ce ne priveşte, ne vom concentra aici asupra atitudinii sale faţă de creştinism, aşa cum transpare aceasta din ceea ce marele istoric al religiilor numea „dialectica hierofaniilor". Nu mai trebuie spus că, într-o eventuală confruntare strict doctrinară, Eliade nu poate fi tratat ca teolog, în sensul că nu s-a reclamat

---

6(Dilthey), lucru - dramă (Ortega y Gasset), mecanic - organic, cauzalitate - destin, întindere - direcţie, suprafaţă - profunzime, inteligenţă - suflet, ştiinţă - înţelepciune (Spengler), inteligenţă - contemplaţie, principiu al spiritului - principiu al sufletului (Klages), spaţiu - timp, discontinuitate - continuitate, formă - viaţă (Simmel), cf. Bilan de la Théologie du XX-e siècle, I, p. 268, Paris, Casterman, 1969.

7 Oricum, ideea de „sistem" a căpătat, după Kierkegaard, un aer utopic.

niciodată de la vreun angajament confesional explicit. Nu îi putem însă reproşa – în prezenţa unor evidenţe textuale – negarea caracterului exclusiv al adevărului religios în numele unui ipotetic punct de vedere „metaconfesional". Concepţia lui Mircea Eliade asupra dialecticii sacrului comportă ambiguităţi specifice, pe care teologia ortodoxă le poate, în anumite limite, amenda sau nuanţa. Există totuşi câteva puncte făţişe de contact, care ar putea sluji ca argumente importante în apologetică şi teologia fundamentală şi care se cer, *ipso factoy* reliefate: perenitatea lui *homo religiosus* şi culminaţia dialectică a hierofaniilor în persoana lui Iisus Hristos.

Gândirea lui Mircea Eliade se organizează în jurul a două axe: a) tensiunea dialectică dintre *sacru* şi *profan*, şi b) caracterul dominant al structurilor simbolice. Ne interesează aici prima dintre aceste axe, întrucât de ea depinde valorizarea istoriei mântuirii în raport cu ansamblul hierofaniilor cunoscute. Pentru a defini relaţiile dintre sacru şi profan, Eliade recurge la două tipuri de criterii: a) cele care diferenţiază fenomenele religioase de fenomenele non-religioase, şi b) cele propriu-zis hermeneutice, respectiv cele care clarifică *sensul* unui fenomen religios. Sacrul şi profanul sunt însă noţiuni *corelative*, care nu pot fi explicate decât cu ajutorul unor determinări contrastive. Sacrul ar fi, la acest nivel, profanul cu semn schimbat, situaţie care presupune o nediferenţiere greu de admis. Astfel, sacrul, această „substanţă" tainică a religiozităţii, este rând pe rând echivalat cu experienţa „puterii", a „alterităţii", sau cu aceea a absorbţiei în „realitatea ultimă". El polarizează, dincolo de contingenţele istorice şi culturale, „semnificativul", „realul", „valorosul", antonime „exemplare" ale profanului şi temporalului. Mircea Eliade abordează sacrul de pe poziţii fenomenologice, afirmând – pe linia lui Otto şi Van der Leeuw şi împotriva „pozitivismului" etnologic tradiţional – caracterul ireductibil al acestei categorii. Pe fundalul acestui

postulat, istoricul religiilor suspendă cu bună ştiinţă orice prejudecată, pentru a putea reconstitui fenomenul pe propriul său teren de referinţă.

În alţi termeni, *referentul creează fenomenul*. Prin urmare, istoricul nu trebuie să abordeze lumea experienţei religioase ca obiect exterior al cunoaşterii. Sensul „viu" al fenomenului religios, captarea rezonanţei lui subiective pretind înţelegerea acestuia sub raportul „configuraţiei intenţionale" a celui care îl trăieşte concret. Posibilitatea transpunerii complete ni se pare totuşi neverosimilă: istoricul operează în fond cu *universalii*, care contrazic din start teza ireductibilităţii experienţelor religioase. El poate generaliza, reliefând, de pildă, capacitatea sacrului de a „realiza" fiinţa umană (prin proiectarea ei într-un univers în care contrariile coincid) sau componenta transcendentală depistabilă în orice structură religioasă, indiferent de contextul ei socio-cultural. Sacrul are – aşa cum am văzut – o existenţă dinamică. Dialectica lui îl leagă, indisolubil, de profan, în sensul că toate hierofaniile au ca vehicul şi mediu de refracţie profanul. Hierofania separă ontologic „obiectul" sau „suportul" ei material, perceptibil, desprinzându-l de tot „restul" lumii din care provine. „Nu ştim dacă există ceva" – scrie Eliade – „obiect, gest, funcţie psihologică, fiinţă sau joc, care nu a fost transfigurat în hierofanie, cândva şi undeva, în cursul istoriei omenirii. Este cu totul altceva să cauţi raţiunile datorită cărora *un anumit lucru* a devenit o hierofanie, sau a încetat să mai fie, la un moment dat. Este însă sigur că ceea ce omul a manipulat, simţit, penetrat sau iubit poate să devină într-o zi o hierofanie"[8]. Istoricul religiilor are în consecinţă dificultăţi de clasare insurmontabile, dat fiind că majoritatea hierofaniilor sunt treptat, şi sub acţiunea timpului, dezamorsate, neutralizate, reintegrate în spaţiul profanului. Exagerarea „elasticităţii" raportului dintre sacru şi profan atrage după sine pericolul unui reducţionism relativizant, pe care Eliade a ştiut – aşa cum

8C f. Traité d'histoire des Religions, Paris, Payot, 1964, p. 24.

vom vedea – să-l evite („trădând” implicit amintitul postulat al ireductibilităţii sacrului).

S-ar putea obiecta aici faptul că ambiguitatea hierofaniilor[9] comportă reducerea sacrului la un fel de „energie” difuză, de tipul *mana*, care explică totul, neexplicând, de fapt, nimic. Mircea Eliade depăşeşte, în realitate, avatarele acestui concept omniprezent în „copilăria” istoriei religiilor. Se poate spune că el urmăreşte – după cum remarcă Stephen Reno, unul dintre discipolii cei mai înzestraţi – „o viziune progresivă a hierofaniilor, în interiorul căreia simbolul religios este ierarhizat, de la «kratofaniile lithice» până la evenimentul întrupării Logosului. Pericolul amintit intervine atunci când hierofaniile sunt «obiectivate», respectiv «disecate» prin prisma unor constante universal valabile. Astfel istoricul religiilor poate constata şi analiza câteva scheme invariante, cum ar fi, să zicem, faptul că în oricare hierofanie se manifestă în cotidian o realitate transcendentală (prin simboluri, cifruri, arhetipuri), că omul îi răspunde printr-o participare rituală, sau că identitatea empirică a obiectului sacralizat este cumva transmutată, în măsura în care el încetează de a mai fi el însuşi, comunicând existenţa altuia. «Transferul» presupus de dialectica sacrului (o hierofanie este înlocuită de o alta, mai «expresivă», mai «adecuată») rezumă, în definitiv, ideea că toate manifestările sacrului sunt funciar «incomplete». Numitorul comun al tuturor hierofaniilor ar fi deci posibilitatea sacrului de a se autolimita, de a se individualiza într-o condiţie «cosmică» şi «istorică». Am putea deci afirma, sau cel puţin «aştepta» componenta *kenotică* a oricărei hierofanii. Această idee îi îngăduie lui

Eliade să considere că «în ultimă analiză, studiul materiei hierofaniilor primitive în lumina teologiei creştine

9 Ambiguitatea sacrului - după căderea proto-părinţilor - este, în fond, o idee biblică. Sfîntul Apostol Pavel o exprimă în termeni mult mai direcţi atunci cînd scrie: „Nu este de mirare [apariţia falşilor apostoli - n. n.] deoarece însuşi satana se preface în înger al luminii”// Co- rinteni 11,14 (*».).

nu mărturiseşte o atitudine exagerată, tendenţioasă sau absurdă: Dumnezeu este liber să se manifeste sub orice formă, fie ea cea a unei pietre sau a unui arbore. Într-adevăr, ceea ce este paradoxal, ceea ce se situează dincolo de orice înţelegere, nu este faptul că sacrul se poate manifesta în pietre şi în arbore, ci că poate ajunge să se manifeste pur şi simplu, că poate să se facă el însuşi relativ, *subiect al unor limite*»*”*[1011]. Din atare exemplu, care ar putea fi însoţit de multe altele, reiese limpede consonanţa adâncă dintre viziunea lui Mircea Eliade asupra dialecticii hierofaniilor şi teologia creştină. Această viziune – înrudită cu evoluţionismul hristocentric profesat de Pierre Teilhard de Chardin – are două merite esenţiale: ierarhizează hierofaniile în funcţie de *gradul de individuaţie* al sacrului (Le de măsura în care acesta tinde spre irepetabil, apropiindu-se de treapta supremă, persoana umană), şi înglobează astfel într-o procesualitate neîntreruptă dialogul *per speculum in aenigmate* dintre Creator şi Cosmos11. „Se poate încerca – scrie marele istoric – revendicarea ansamblului hierofaniilor care preced miracolul întrupării (...) dacă se poate demonstra, sau cel puţin arăta, importanţa acestora ca prefigurare serială a întrupării. În consecinţă, departe de a considera căile şi obiectele religiilor primitive ca mărturii ale rătăcirii şi ale degenerării conştiinţei religioase ale unei omeniri căzute în păcat, s-ar putea intercepta tot atâtea încercări disperate de a prefigura misterul întrupării. Considerate în ansamblul lor, toate religiile omenirii – care se exprimă de-a lungul dialecticii hierofaniei – nu au fost, din acest punct de vedere, decât una şi aceeaşi aşteptare a lui Hristos»[12].

---

10 Patterns in Compartive Religion, Cleveland, 1963, pp. 29-30, apud Stephen J. Reno, Hiérophante; symbole et experiences in Mircea Eliade, „Les Cahiers de THeme”, Paris, 1978, pp. 120-127.

11 Viziunea lui Eliade, dominată de toleranţă şi raţionalitate este evident înrudită cu «logosofia» Apologeţilor, aşa cum apare la Sf. Justin Martirul şi Filosoful sau Clement Alexandrinul.

12 Cf. supray idemy l.c.

Comparaţia „serială” între „periferii” şi „centru” nu presupune asimilarea sau omogenizarea „substanţialistă” a tuturor hierofaniilor. Mircea Eliade vorbeşte – aşa cum am putut observa – despre o *prefigurare* care angajează suprapunerea treptată a unor contururi, ca într-un palimpsest cosmic, în adâncul căruia recunoaştem figura „originară” a Mântuitorului. Avansând aceste idei, Mircea Eliade concepe implicit ceea ce părintele Pinard de la Boullaye ar numi o *hierologiey id est* o doctrină a sacralităţii care depăşeşte sfera impersonală a „atributelor”, ridicându-se la şi recuperând, totodată, personalismul patristicii răsăritene. Gândirea eliadească vădeşte, într-un filigran iniţiatic, o orientare „kripto-creştină” de care ar trebui să fim conştienţi. Am evidenţiat aici un singur aspect al atitudinii sale faţă de creştinism. Ar fi desigur profitabil ca problema aceasta să fie aprofundată, tratată obiectiv şi diversificată, pentru aprecierea corectă a unei opere ale cărei calităţi au ilustrat în egală măsură şi în plan universal cultura şi spiritualitatea românilor.

(„Mitropolia Olteniei”, nr. 3, mai iunie 1987)

Un document epigrafic deprimă importanţă pentru istoria isihasmului

Este bine cunoscut şi întru totul justificat interesul nutrit de teologia ortodoxă faţă de tradiţiile spirituale ale isihasmului. Studiile elaborate în ultimele decenii au sporit considerabil bibliografia acestui domeniu, reuşind, totodată, să impună cel puţin două teze neformulate sau insuficient circumscrise în trecut. Ne referim în primul rând la concluzia conform căreia isihasmul nu reprezintă un curent strict bizantin, inteligibil în contextul exclusiv al controverselor palamite din secolul XIV, ci mai degrabă o permanenţă coextensivă a întregului monahism răsăritean. E foarte adevărat că palamismul a oferit isihasmului o teologie coerentă şi o primă sancţiune conciliară, însă nu este mai puţin adevărat că, în datele sale structurale, acest fenomen complex era deja articulat cu un mileniu înainte,

prin contribuţiile tehnice ale *corpus*-*ûui* evagrian şi spiritul foarte autoritarelor *Apophtegmata Patrum*, cunoscute în mediile ascetice din interiorul Bizanţului grecofon, dar şi în aria creştinismului mesopotamian, sirian sau coptic. În al doilea rând şi pe temeiul acestor constatări de ordin istoric – putem accepta ideea că, la nivele abisale, isihasmul a funcţionat ca un adevărat *principiu constitutiv*, pentru psihologia religioasă şi spiritualitatea Ortodoxiei în general. În anii ’20, teologia ultramontană depreda isihasmul, reducându-l la condiţia unei deviaţii duhovniceşti locale şi net heterodoxe; în acest sens poate fi încă evocat, ca exemplu de rea-voinţă minimalizatoare, articolul despre isihasm semnat de M. Jugie, în altminteri excelentul *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Nu vom adopta o poziţie simetric eronată, interpretând isihasmul prin grila unui la fel de nepotrivit naximalism” encomiastic. Ni se pare totuşi indiscutabil faptul că tradiţia isihasmului este *neîntreruptă*, *ortodoocă şi dominantă* şi că – din acest punct de vedere – ea furnizează un excepţional indice de mentalitate, de care nicio cercetare obiectivă nu poate face abstracţie.

Istoria isihasmului este ilustrată mai ales prin documente literare în conformitate cu natura contemplativă (respectiv „theo-retică”) a practicilor şi intuiţiilor pe baza cărora s-a constituit, dar – aşa cum reiese din studiul pe care îl prezentăm în continuare – ni s-au transmis şi mărturii paraliterare, în speţă atestări epigrafice la fel de concludente şi preţioase. Profesorului A. Guillaumont (*Collège de France*) îi revine nu numai meritul de a fi descoperit, împreună cu F. Daumas, inscripţia despre care va fi vorba aici, dar şi acela de a o fi încadrat, cu deplina autoritate a specialistului, în ambianţa socio-culturală din care aceasta a purces, peste timpuri.

Ţinând seama de faptul că isihasmul şi-a aflat şi o perfect originală întrupare românească (şi aici trebuie amintită atât puzderia de sihăstrii, cât şi contribuţia stareţilor Paisie de la Neamţu şi Vasile de la Poiana

Mărului), am socotit că prezentarea acestei descoperiri epigrafice este în egală măsură utilă şi necesară. Sub acest aspect, textul însuşi îşi va putea pleda – prin impecabila sa ţinută ştiinţifică – oportunitatea1.[13]

Antoine Guillaumont, o inscripţie coptică despre „Rugăciunea lui Iisus”.

În martie şi aprilie 1965 a avut loc prima campanie de cercetări din zona Kellia, în Egiptul de Jos. Acest şantier este situat pe locul unui vechi aşezământ monastic, „Chiliile”, care făcea parte integrantă din „deserturile” de la Nitria şi Skete şi care a fost întemeiat pe la 335 pentru a permite călugărilor din Nitria o viaţă şi mai solitară[14].

După o primă recunoaştere a acestei zone, în martie 1964, chiar în anul următor am putut să întreprindem cercetări cu ajutorul Institutului Francez de Arheologie Orientală de la Cairo şi al directorului său, dl. F. Daumas[15]. Zona se află la circa 65 de kilometri sud-est de Alexandria, la graniţa septentrională a deşertului libian[16].

---

13 Studiul Prof. Guillaumont a fost tipărit iniţial în Orientalia Chris- tiana Periodica, tom. 34, Roma, 1968, pp. 310-325 şi a fost reluat în volumul Antoine Guillaumont, Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme, Coll. „Spiritualité Orientale” nr. 30, Ed. de l’Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 169-183. Ni se pare necesar să atragem atenţia asupra faptului că, în absenţa caracterelor tipografice corespunzătoare, cuvintele şi sintagmele coptice din textul original au fost redate aici prin aldine slave şi greceşti care prezintă trasee „simili- coptice” satisfăcătoare (n. trad.).

14 O naraţiune despre întemeiere este consemnată în Apophtegmata Patrum Antonie 34 (P.G., 65, 85 D-88 A). Kellia ar fi fost fondată de însuşi Amun, întemeietorul Nitriei, după sfaturile Sfîntului Antonie. Descrierea Kelliei la Rufin, Historia monochorum in Aegypto, 22, R L., 21, 444 B-445 B (textul grec corespunzător, Preuschen, pp. 83-84, nu deosebeşte Kellia de Nitria). Acesta este deşertul în care a trăit, printre alţi monahi celebri, Evagrie Ponticul, între 385 şi 399.

15 Vezi articolele noastre în Revue archéologique, iulie-septembrie

pp. 43-50 şi în Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Anée pp. 218-225. Recenzii ale cercetărilor (de atunci a avut loc o campanie în fiecare an) de F. Daumas, director al IFAO, ibid.y pp. 384-390, Anée 1966, pp. 300-309, Anée 1967, pp. 438-451.

16 Nişte ruine (purtînd numele de Qasr Waheida, Qusûr el Izeila, Qusûr

În cursul acestei prime campanii şi al celei care a urmat în noiembrie şi decembrie acelaşi an, a fost adusă cu totul la lumină o mănăstire compusă din mai mult de 50 de încăperi; acestea sunt dispuse în jurul unei curţi centrale şi constituie un ansamblu de ermitaje grupate în spatele unui zid de incintă[17]. Într-una din încăperile aşezate în partea de nord a zidului de incintă am descoperit, la 18 martie 1965, o lungă inscripţie care, prin mărturia pe care o aduce şi prin conţinutul ei, ne-a părut demnă de a fi semnalată celor care, tot mai numeroşi astăzi, se interesează de istoria „Rugăciunii lui Iisus”[18].

Această încăpere, care are forma unui dreptunghi orientat spre sud-vest, este divizată în două părţi inegale prin două panouri de zid care, plasate faţă în faţă, străpung zidurile de nord şi de sud[19]. Suntem îndreptăţiţi să o socotim drept oratoriu. Într-adevăr, în zidul ei răsăritean este amenajată la 85 de centimetri de la sol o nişă cu vârful curbat a cărei lărgime la bază (formată dintr-o dală de piatră care iese puţin în afară) este de 34 de centimetri, înălţimea mediană fiind de 90 de centimetri, iar adâncimea de aproximativ 10 centimetri[20]. Pe fundalul acestei nişe şi ocupând-o aproape în întregime, este pictată în roşu o cruce pe care este reprezentat în bust

---

Isa) sînt indicate în acest loc pe harta de 1:100.000 din Survey of Egypt. Zona care în izvoarele arabe este numită El-Mounah a fost deja identificată, în 1937, de A. de Cosson, Bulletin de la Société dAlexandrie, vol. IX, pp. 247-253.

17 Rezultatele acestor prime două campanii sînt publicate în Kellia I (Feuilles de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire (actualmente sub tipar).

18 Bibliografia despre „Rugăciunea lui Iisus” este considerabilă. Menţionăm doar La Prière de Jésus, par un moine de l’Eglise d’Orient, Chévetogne, 1951, ed. nouă în 1959 şi I. Hausherr, Noms du Chist et voies d oraison. Roma, 1960.

19 Dăm o descriere detaliată a acestei săli care, pe planul de ansamblu al mănăstirii, poartă nr. XII, în Kellia I (v. infra n. 4).

20 Nişele sînt foarte numeroase în diferite săli ale mănăstirii; cele mai multe serveau drept dulap şi au în medie 40 de centimetri adîncime. Aceasta de faţă este un tip destul de diferit.

Hristos, nu răstignit, ci binecuvântând. Capul lui Hristos este aureolat, iar de o parte şi de alta citim *IC* şi *XC*; trăsăturile figurii au dispărut în mare parte, fiind distruse intenţionat. Mâna stângă ţine *Evanghelia*, închisă, iar dreapta schiţează gestul de binecuvântare cu cele trei degete mijlocii îndoite; partea de jos a trupului lui

Hristos se confundă cu braţul inferior al crucii, care este puţin mai lung decât celelalte trei (45 de centimetri în loc de 35); o draperie, figurată de o parte şi de cealaltă, pare să iI îmbrace pe Hristos cu o haină; ea apare de asemenea sub braţele laterale ale crucii şi după cât se pare (partea de sus a desenului fiind distrusă), de o parte şi de alta a braţului superior; un cordon de tapiserie cu falduri căzătoare şi trasat de asemenea cu vopsea roşie uneşte extremităţile braţelor crucii; acestea au forma unui triunghi cu vârfurile terminate în rotocoale, obişnuită în cazul crucilor coptice. Braţele crucii sunt decorate cu geme, alternativ rotunde şi pătrate, legate între ele printr-un cordon.

Această pictură combină într-o manieră curioasă Crucea şi pe Hristos în slavă, două motive pe care le găsim (în general) separate, pentru a marca direcţia de orientare a rugăciunii. Se ştie că obiectul întoarcerii spre răsărit pentru rugăciune constituia o practică universală în Antichitatea creştină[21]. Monahii din Egipt nu ignorau acest obicei, după cum rezultă din ceea ce ni se spune despre *avva* Arsenie, care trăia în Skete, deşert învecinat cu acela din Kellia: el petrecea în rugăciune toată noaptea de

21 Lucrarea fundamentală despre acest subiect este cea a lui F. I. Dôlger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im Christlichen Altertum mit besonderer Pücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, ed. a II-a, Miinster, 1925.0 bibliografie selectivă se va găsi în articolul lui C. Vogel, „LOrientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique", în L'Orient Syrien, IX, 1964, pp. 3-35; acest articol studiază mai ales rugăciunea liturgică. Pentru rugăciunea particulară vezi cu deosebire E. Peterson, „La Grâce e la preghiera verso l'Oriente", în Ephemerides Liturgicae, LIX, 1945, pp. 45-68 (articol reluat în Frühkirche, Judentum und Gnosis, Roma, Freiburg şi Viena, 1959, pp. 15-35.

sâmbătă spre duminică, astfel încât sâmbăta seara, întorcându-se cu spatele la soare, ridica mâinile spre cer şi rămânea astfel până când soarele răsărea, iluminându-i faţa[22]. În interiorul caselor, o cameră era, în general, rezervată ca loc de rugăciune, iar direcţia răsăritului era însemnată printr-o cruce, cel mai adesea pictată pe zid11. În Siria, unde acest obicei este în mod special atestat, crucea respectivă este adesea pictată în fundalul unei nişe, astfel încât nişa însăşi marchează direcţia rugăciunii; aşa se întâmplă de pildă în oratoriile aparţinând bisericilor nestoriene sau iacobite[23][24]. Acelaşi lucru se putea întâmplă în Egipt: există cel puţin un exemplu de cruce pictată pe fundalul unei nişe de rugăciune la mănăstirea din Baouât, cercetată odinioară de Cledat şi J. Maspero[25].

Cel mai adesea, la Baouât, în fundalul nişei din zid este figurat Hristos tronând în slavă, ţinând în mâna

22 Apophtegmata Patrumy Arsenie 30, P. G., 65,97 C.

23 Cf. Peterson, art. cit., care dtează în primul rînd un fragment din Faptele lui Hiparhy Filotei şi celor dimpreună cu eiy unde se spune că în casa lui Hiparh exista o cameră pe al cărei zid răsăritean era pictată o cruce: „Tocmai acolo în faţa icoanei Crucii, în chipul întors spre răsărit II slăveam de şapte ori pe zi pe Domnul Nostru Iisus Hristos” (ed. St. E. AssemamyActa Sancto- rum Martyrum Orientalium et Occidentaliumy II, Roma, 1748, p. 125). După Peterson, crucea reprezentată astfel avea o semnificaţie eshatologică; ea o evocă pe cea care II va preceda pe Hristos în parusia Sa, la Răsărit, conform exegezei tradiţionale de la Matei 38,27 combinat cu Apocalipsa 12,2.

24 Vezi J. M. Fiey, Mossoul chretienney Beirut, 1959, p. 70 şi 102. Acest uzaj al nişei, reluat de Islam (cf. mifrrâb-\A care slujeşte la indicarea qiblei în moschee), pare să provină de la sinagogă, în care nişa indică direcţia Ierusalimului spre care se întorceau evreii pentru a se ruga; vezi de ex. sinagoga din Dura: în faţa zidului vestic, la mijloc, este zidită o nişă în care era aşezat un sul alTorei, deasupra este pictat templul din Ierusalim (cf. E. R. Goodenough,/«?ww/6 Symbols in the Greco-Roman Periody voi. IX, New York, 1964, pp. 65-67, descrierea acestei nişe, voi. XI, pl. I şi III).

25 V. capela I, J. Cledat, Memoires de VIFAOy XII, Le Caire, 1906, p. 41, nişă care se găseşte în zidul estic şi care are o singură decoraţie: „o cruce mare, cu braţe de lungime egală, încadrată de un cerc, totul fiind pictat în roşu”. Alt exemplu, în partea cercetată de J. Maspero, nişa zidului estic a sălii 5 bis, v. Memoires de VIFAO, LIX, 1943, pl. XIV B.

stângă *Evanghelia* deschisă sau închisă şi făcând cu mâna dreaptă gestul de binecuvântare; capul lui Hristos este înconjurat de nimbul cruciform, iar ansamblul este închis într-o slavă de formă circulară[26]. O reprezentare identică a lui Hristos pe fundalul nişelor similar orientate se vede de asemenea la mănăstirea din Apa Jeremia, cercetată la Saqqara de către Quibell[27].

Ni se pare evident că pictura din Kellia prezintă o combinaţie originală a celor două subiecte: crucea, care este motivul cel mai vechi în privinţa însemnării direcţiei de rugăciune şi Hristos tronând în slavă, alt motiv, de asemenea, răspândit, mai ales în Egipt, tot pentru a indica direcţia Orientului[28]. Dacă crucea evocă arătarea eshatologică a Fiului Omului în răsărit, Hristos este El însuşi Răsăritul, conform interpretării lui *Zaharia* VI, 12, aşa cum este tradus în *Septiiaginta*, (interpretare) adesea reluată în Biserica veche[29]. Aceste două motive, cu o semnificaţie identică, sunt în mod armonios asociate: crucea pare să dezvolte şi să prelungească aura cruciformă; cordoanele tapiseriei joacă rolul cercului care, în alte părţi, înconjoară crucea sau pe Hristos ca un fel de

---

26 Capela XIII, Cledat, Memoires de VIFAO, XII, p. 23, capela XVII, pp. 75-77 şi pi. XL şi XLI; capela XVIII, p. 87; capela XXVI, pp. 136-137 şi pl.XC - tronul pe care stă Hristos este purtat pe un car (tras de fiarele Apocalipsei) în nişa din zidul estic al capelei XXVIII, text p. 154 şi pl. XC VIII, Hristos este reprezentat ca prunc, ţinut pe genunchi de Fecioară, dar tot în aceeaşi atitudine, binecuvîntînd cu dreapta şi ţi- nînd cu stingă o carte, aici un volumen, aureolat şi înconjurat de un cerc.

27 J. E. Quibell, Excavations at Saqqara 1907-1908, Le Caire, 1909, planşă dată în frontispiciu (nişa din sala 709) şi Excavations at Saqqara 1907-1908,1909-1910, Le Caire, 1912, p. 28 şi 132 şi pl. XXV.

28 Cf. supra, n. 10.

29 Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ιδού άνήρ, ανατολή όνομα αύτω. Vom remarca faptul că reprezentarea lui Hristos ca Pantocrator este sugerată de însuşi textul Septuagintei. Pentru folosirea tradiţională a acestui text a se vedea, între altele, Justin, Dialog cu Triphon, 106, ed. a IV-a, Archambault, II, Paris, 1909, pp. 154-155 şi 121,2; ibid.y pp. 224-225.

slavă[30].

Sala în care se găseşte această nişă de rugăciune, analogă multor altora, dar originală prin motivul ei, este, prin urmare, după toate aparenţele, un oratoriu. Urmând un obicei foarte răspândit în casele particulare[31], monahii aveau în sihăstriile lor o cameră rezervată pentru rugăciune; găsim (o asemenea cameră) în fiecare dintre sihăstriile care constituie mănăstirea din Kellia[32]. Sub acest aspect, arheologia vine să confirme anumite indicaţii furnizate de texte. *Viaţa* coptică a lui Macarie Egipteanul, greşit atribuită lui Serapion de Thmuis, afirmă că atunci când sfântul s-a stabilit la Skete a săpat în stâncă două grote: întruna, care era la răsărit, a făcut un sanctuar unde sfinţea Euharistia şi se ruga, iar în cealaltă lucra[33].

---

30 D-l H.-I. Marrou ne-a semnalat apropierea care poate fi făcută între această pictură şi mozaicul din Sânt Apollinare in Classe, la Ra- venna, precum şi articolul recent al lui A. Pincherle, Intorna a un celebre mosaico ravennae, în „Byzantion”, XXXVI, 1966, fasc. 2, pp. 491-534. Crucea, care este motivul central al acestui mozaic (sec. VI), poartă la intersecţia braţelor un medalion în care este figurat bustul lui Hristos (v. E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe, Koln şi Opladen, 1964, planşă pusă în frontispiciu şi text pp. 64-65 şi, în detaliu, M. Maz- zoti, La Basîlica di SantApollinare in Classe, Cetatea Vaticanului, 1954, pp. 162-163 cu fig. 57); forma crucii, gamată şi cu extremităţi triunghiulare, aminteşte pe cea din Kellia; ea este plasată în fundalul absidei, deci la est. De asemenea, numai capul şi partea superioară a pieptului lui Hristos sînt reprezentate, fără braţe şi mîini. O reprezentaţie identică se găseşte la San Stefano Rotondo, la Roma, dar medalionul conţinînd bustul lui Hristos este deasupra şi nu în centrul crucii (v. P. Thoby, Le Crucifix, des origines au Concile des Trente, Nantes, 1959, p. 26 şi pl. 12).

31 Vezi textul din Faptele lui Hiparh cf. n. 10.

32 Vezi interpretarea generală a mănăstirii dată de F. Daumas în Kellia I. In cursul unei campanii de săpături, care a avut loc în noiembrie-de- cembrie 1966, în timpul căreia au fost cercetate mai multe mici mănăstiri independente una de cealaltă, a fost găsită în fiecare dintre ele o cameră slujind drept oratoriu. Cf. F. Daumas, CRAIBL Anee 1967, p. 446.

33 Ed. Amélineau, Annales du Musée Guimet, 25, Paris, 1894, p. 76,11g. 12-15; textul coptic trebuie să fie corectat după versiunea siriacă, ed. P. Bedjan, Acta Martyrium et Sanctorum, V, Paris şi Leipzig,

Această sală, consacrată rugăciunii, oferă deci un cadru cu totul corespunzător pentru inscripţia pe care o vom citi. Aceasta se găseşte pe unul dintre cele două panouri de zid care secţionează sala exact în faţa vestică a celui care corespunde zidului de nord. Textul este trasat cu vopsea roşie (înălţimea literelor este de aproximativ 1, 5 centimetri); el începe la limita tencuielii zidului, a cărei înălţime actuală este de 1, 30 metri, ocupă toată lărgimea, respectiv 40 de centimetri, şi se continuă pe 28 de rânduri, până la marginea tencuielii roşii care acoperă, în afara solului, partea inferioară a zidurilor camerei, până la o înălţime de circa 50 de centimetri; ocupă deci o suprafaţă de aproximativ 80/40 centimetri. Inscripţia pare să fie conservată în totalitatea ei, inclusiv începutul; din păcate însă, ea se găseşte într-o stare foarte proastă, mai ales în partea centrală, care pare să fi fost intenţionat radiată.

Prin urmare, descifrarea ei a fost destul de dificilă şi mai multe dintre lecţiuni rămân discutabile[34].

„Un (...) [35] a spus:

Dacă demonii seamănă[36] în noi spunând: Dacă tu

1895, p. 203, lig. 19-20. Acest text poate fi apropiat de un pasaj din Istoria lausiacă (cap. 8, în care Palladiu spune că atunci and Amun s-a retras în Nitria a construit două chilii boltite - δύο θολούς κελιών - ed. Buder, p. 28, lig. 15); Palladiu nu precizează destinaţia acestor chilii, dar că dorea să se roage. Terapeuţii lui Filon aveau şi ei în casele lor o cameră rezervată activităţilor religioase, unde nu mîncau niciodată (Contempl. 25, Daumas-Miquel, Paris, 1963, pp. 94-95).

34 Reproducem textul după ediţia pe care o dăm în colaborare cu R. Kasser (care fusese asociat în campania de săpături din martie-aprilie 1965), în care apar inscripţiile coptice descoperite în această mănăstire (în total 47) în Kellia I. In listă ea poartă numărul 1. Am semnalat deja pe scurt această inscripţie şi interesul pe care îl poartă pentru istoria „Rugăciunii lui Iisus” în CRAIBL, Anée 1965, pp. 223-224.

35 Cuvîntul lipseşte ca urmare a căderii cimentului pe care este pictată inscripţia. Probabil trebuie completat prin 9eAAo - „un bătrîn” şi astfel textul ar începe cu formula care deschide o serie de apoftegme.

36 Cf. Matei 13, 25, imaginea sămînţei aruncate în noi de diavol pentru a da formă gîndurilor pe care le inspiră, mai ales celor care au aparenţa gîndurilor bune este familiară Apoftegmelor, cf. Arsenie II, P. G., 65,89 C; v. şi Mateos 4, ibid., 289 D.

strigi neîncetat: «Doamne Iisuse!» nu te rogi şi la Tatăl nici la Duhul Sfânt. Noi ştim, într-adevăr, că orice altă sămânţă vine de la cei vicleni încercând să-l ispitească pentru a-şi rî (de)

de cei care (sunt) în numele (lui)
Iisus, pentru a-i pierde pe cei ce (cred)
În numele Lui. Ei nu ştiu nimic.

Dar noi, noi ştim că, dacă (ne) rugăm lui Iisus, ne rugăm la Tatăl şi dimpreună cu el la Duh cel Sfânt al Tatălui odată cu el.

Să nu fie, într-adevăr, ca să împărţim Treimea dumnezeiască (şi) sfântă!

Li se cuvine să ne rugăm (astfel): dacă noi zicem «Iisus Hristosul» spunem «Fiul lui Dumnezeu Tatăl» (şi) spunem «Tatăl lui Hristos Iisus»

Şi, încheind orice rugăciune cu el, spunem: «Prin Fiul Tău Unul născut Domnul nostru Iisus Hristos»”.

Considerăm că acest text aduce o mărturie cu totul remarcabilă asupra aşa-numitei rugăciuni „a lui Iisus”. După cum a arătat părintele Hausherr[37], nu există niciun dubiu că „Rugăciunea lui Iisus” nu este decât una dintre străvechile forme ale rugăciunii *monologistos*, care constă în repetarea unei formule simple, de origine, în general, scripturistică, al cărei scop este transpunerea sufletului într-o stare de rugăciune continuă[38]. Ea se distinge prin faptul că implică esenţialmente repetarea numelui lui Iisus. Forma ei dezvoltată, aşa cum s-a răspândit pe larg în Biserica Ortodoxă, mai ales din secolul XIV, dar până în zilele noastre, este: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul” (ultimul cuvânt poate fi omis), formulă care contaminează în mod liber (*Matei* 9, 27 şi *Luca* 18, 13). Cele mai vechi mărturii

37 Lucrare citată aici, n. 5.

38 Exemplul cel mai celebru este cel consemnat de Cassian în Conferinţe, X, 10 (ed. Pichery, „Sources Chrétiennes”, 54, pp. 85-90); repetarea continuă a Psalmului 69, 2, „Dous in adiutorium meum intende, domine ad adiuvandum mibifestina*).

despre practica invocării neîntrerupte a numelui lui Iisus par să urce până în secolul V. Diadoh al Foticeei o menţionează de mai multe ori şi este remarcabil că la el formula are exact aceeaşi formă prezentată în inscripţie (rândul 6), fiind adică redusă la termenii: „Doamne Iisuse”: „Atunci cu adevărat sufletul primeşte harul care împreună gândeşte (συμμελετώσαν) şi strigă cu el: «Doamne Iisuse» (καί συγκράζουσαν το Κύριε Ιησού) asemenea unei mame care, învăţându-l pe pruncul ei cuvântul «tată» îl repetă dimpreună cu el (συμμλελετα) până când îl obişnuieşte ca în locul oricărei gângureli copilăreşti să-şi cheme clar tatăl, fie şi în somn”[39], folosirea termenului μελετάν, care trebuie să fie luat în sensul biblic, frecvent în literatura monastică veche[40], iar comparaţia folosită de Diadoh arată foarte bine că este vorba de un exerciţiu bazat pe repetiţie; această repetiţie trebuie să fie neîntreruptă: άπαύστως έπικαλέισθαι τον κύριον Ίησοΰν[41], detaliu important, care se regăseşte, de asemenea, în inscripţia coptică (rândul 6) ομανNH „neîncetat”. S-a remarcat şi faptul că Diadoh spune „a striga” κράζειν „Doamne Iisuse!” şi exact acesta este termenul pe care îl foloseşte inscripţia prin verbul ωφεβολ (rândul 5); această expresie rămâne curentă până la marea răspândire a „Rugăciunii lui Iisus” în secolul XIV[42].

Inscripţia vorbeşte, aşadar, despre „Rugăciunea lui Iisus” în termeni tehnici, care i-au rămas caracteristici de-a lungul întregii sale istorii: „Dacă strigi neîncetat:

---

39 Capete gnostice 61, ed. E. des Places, „Sources Chrétiennes”, 5 bis, pp. 121,3-8. Cîteva rînduri mai sus, în acelaşi capitol, Diadoh numeşte acest exerciţiu ή του κυρίου Ιησού μνήμη (ibid., ρ. 120,19-20).

40 Cf. St. Bacht, yyMeditari in den ăltesten Monchsquelles”, în Geist und Leben, 28,1955, pp. 360-373.

41 Capete gnostice, 85, E. des Places, p. 144,15-145,1.

42 De exemplu, Nichifor Athonitul: δός αύτω (intelectului) εό κύριε Ιησού Χριστέ Τίε του θεού, έλέησόν με και ριασαι τούτο αντ άλλης πάντοτε ένδον βοαν {Tratat despre sobrietate şi paza inimii, P. G., 147,965 A-966 A).

«Doamne Iisuse!...»”[43].

Tot în secolul V găsim aluzii la Rugăciunea lui Iisus în *Epistolele* lui Nil, care recomandă în multe pasaje invocarea repetată şi constantă a numelui lui Iisus[44]. În secolul următor, ea este menţionată la călugării Ioan şi Barsanufie[45], retraşi în regiunea Gaza, şi dintr-un document emanat din acelaşi mediu, *Viaţa Sfântului Dositei*, iar în secolul VII într-un binecunoscut text al lui Ioan Scărarul 34.

Prin urmare, inscripţia de la Kellia se înscrie într-o tradiţie foarte fermă şi este remarcabil faptul că ea prezintă Rugăciunea lui Iisus sub forma ei cea mai simplă, esenţială: „Doamne Iisuse!”

Demne de atenţie sunt şi expresiile din rândurile 13 – 15: „cei care sunt în numele lui Iisus”, corespunzând grecescului ἑν τω ὁνόματι του Ἰησοῦ şi „cei care cred în numele lui”, care trebuie legată *de IIoan* 3, 23 şi 5, 13; ele exprimă bine credinţa în puterea mistică a Numelui, subiacentă acestei forme de rugăciune35.

Până la ce epocă urcă această inscripţie? Ea nu este datată. Dar există date în inscripţiile situate într-o altă sală, ţinând, ca şi aceasta, de partea apuseană a mănăstirii36. Aceste date, care sunt cele ale morţii unor călugări desemnaţi nominal, sunt, după era lui Diocleţian, 432, 445, 452, 455 sau, după era noastră, 716, 729, 736 şi 739. Toate se situează deci în prima jumătate a secolului VIII. Avem aici un indiscutabil *terminus ad quem* pentru

43 Alte pasaje din Diadoh despre „Rugăciunea lui Iisus”, cap. 88 la sfîrşit, „cei care au neîncetat în inimă amintirea Domnului Iisus” (p. 148, 25-26), cap. 97, „cel care vrea să-şi curăţească inima să o îmbrăţişeze neîncetat cu amintirea Domnului Iisus şi să facă din aceasta un exerciţiu (μελέτη) şi lucrare neîncetată” (p. 159,19-21).

44 Epistole, II, 140 (P. G., 79,260 AB), 214, pentru a goni gîndurile demonice trebuie recurs la „chemarea scumpului nume al lui Iisus” (ibid.y 312 CD), III, 278, „înarmează-te cu amintirea Mîntuitorului nostru şi cu invocarea arzătoare a preacinstitului Său nume, ziua şi noaptea” (ibid., 521 B).

45 întrebări şi răspunsuri, 304, ed. Schoinas, Volo, 1960, p. 174 („pentru noi, care sîntem slabi, ne rămîne refugiul în numele lui Iisus”)

inscripţia cu „Rugăciunea 33, paragraf 10, ed. Régnault şi de Préville, „Sources Chrétiennes”, 92, pp. 138 – 139 (text citat mai sus).

34 Scara, 27, P.G., 88, 1112 C. După Ioan Scărarul, dar la o dată greu de stabilit, cele două centuri atribuite lui Isihie sunt un document foarte important pentru „Rugăciunea lui Iisus” (R G., 93, 1480 – 1544 D).

35 Acest tip de rugăciune este foarte răspândit în istoria religiilor: a se vedea textele despre *dikhr-ul* musulman, citate de I. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, 1953, p. 317 *sq*. şi L. Gardet, *Thème et textes mystiques*, Paris, 1958, p. 145 *sq*. şi despre *nembutsu*-ul buddhist, citate de ultimul, *ibid*., p. 125 *sq*.

36 Această sală, care apare pe planşa nr. XXVII, ne-a oferit ea singură jumătate din inscripţiile găsite. În publicaţie, inscripţiile datate (cf. mai sus n. 4 poartă numerele 25 şi 26; inscripţia 14 conţine şi ea o dată, din care lipseşte însă, din păcate, cifra sutelor).

lui Iisus”. Într-adevăr, ştim de la geograful arab Yacgoubi că în secolul IX mănăstirile erau abandonate şi nelocuite[46]. *Terminus a quo* este fixat de reconstruirea mănăstirilor de la Kellia şi Oudi Natroun (vechea Skete), care a avut loc sub Patriarhul Veniamin şi s-a încheiat pe la 640[47]. Inscripţia aparţine ultimului stadiu al încăperii în care se găseşte şi prezintă urmele mai multor stadii anterioare, aşa încât este plauzibil ca încăperea să fi ajuns tocmai în această epocă la aspectul său definitiv. Ea a putut fi trasată aproximativ între mijlocul secolului VII şi mijlocul secolului VIII.

---

46 G. Wiet, Les Pays (Textes et traduction d’auteurs orientaux, I), Le Caire, 1937, pp. 200-201; text, ed. F. Wüstenfeld, Bibliotheca Geographorum Arabicorum,vo\. 7, Leyda, 1892, p. 342. V. de asemenea mărturia lui Pakri, ed. de Slane, Description de VAfrique Septentrionale, ed. a Il-a, Alger, 1913, pp. 7-8; text, Alger, 1911, p. 2. Cităm textele în Kellia I (Istoria zonei Kellia).

47 Cf. Histoire des Patriarches Coptes d Alexandrie, ed. B. Evetts, Patrologia Orientalis, I, p. 500. Mănăstirile fuseseră distruse în epoca Patriarhului Damian (578- 604), cf. ibid., p. 490. Texte citate în Kellia I.

Exista, aşadar, la Kellia, în secolele VII-VIII, un călugăr care practica în această încăpere „Rugăciunea lui Iisus”. Alte inscripţii adunate în aceeaşi cameră mărturisesc şi ele despre această devoţiune. La circa 2 metri de la inscripţia mare pe care tocmai am cercetat-o, dar pe faţa peretelui nordic, în partea de vest a sălii, este trasată o scurtă inscripţie cu litere roşii, asemănătoare celor din precedenta: „Iisus Hristos, numele mântuitor” (literal „de mântuire”) [48]. Această expresie formulează însăşi teoria „Rugăciunii lui Iisus” bazată pe convingerea că numele lui Iisus are valoare mântuitoare[49]. Pe aceeaşi faţă a zidului a fost găsită altă inscripţie, tot cu vopsea roşie: „Doamne Iisuse, ajută-ne!”[50]. Aceasta oferă una dintre formulele cele mai curente ale „Rugăciunii lui Iisus”, în care invocarea „Domnului Iisus” este însoţită de o chemare de ajutor jăoaj9 ei sau (Joci Qâigov – „vino în ajutor”, alternând cu êÀéri GOV – „miluieşte” 42.

Această mărturie este în mod special preţioasă, căci după dte ştim este singura (mărturie) despre „Rugăciunea lui Iisus” oferită de epigrafie43; şi ca orice mărturie epigrafică prezintă avantajul unui caracter direct şi imediat. Ea se adaugă şi confirmă pe cele care ne sunt date cu privire la „Rugăciunea lui Iisus” printre călugării coptid de alte izvoare, cu caracter literar.

Principalele (mărturii) se găsesc într-o culegere intitulată „Culegere din virtuţile părintelui nostru, marele awă Macarie”, a cărei origine şi dată sunt incerte44. Este vorba de o compilaţie unde regăsim o seamă de apoftegme de-ale lui Macarie, cunoscut din marile colecţii de Apoftegme, pasaje înrudite cu literatura pseudomacariană şi numeroase texte de provenienţă necunoscută. Considerăm că data acestei compilaţii trebuie să se situeze probabil între secolele VIII şi X45. Textul cel mai

48 Inscripţia nr. 3, în publicaţie.

49 V. textele din Virtuţile lui Macarie citate mai sus, în care această expresie apare frecvent.

50 In publicaţie, inscripţia nr. 6.

remarcabil apare într-o convorbire a lui Macarie cu avva

42 Cf. Hausherr, op. cit., pp. 194 – 105.

43 Anumite inscripţii din Baouât ar putea fi interpretate în acest sens, cf. Fouilles de Clédat, capela XVIII, inscripţia nr. VI („Iisuse Hristoase, apără-mă pe mine, Fib cel smerit”), XIII („Iisuse Hristoase, ajută-mă pe mine...”), XXI („Iisuse Hristoase, Doamne, Doamne”), *Mémoires de riFAO*, XII, Le Caire, 1906, p. 95 şi 97, 98; în săpăturile lui J. Maspero, inscripţiile nr. 462 („Iisuse Hristoase!”), 463 („Iisuse Hristoase! Iisuse Hristoase!”), 464 („Iisuse Hristoase, Iisuse!”). La Baouât, inscripţiile datate sunt din secolul VIII.

44 Textul coptic editat de E. Amélineau, *Annales du Musée Guimet, 25 y* Paris, 1894, pp. 118 – 202. Interesul acestor texte pentru istoria „Rugăciunii lui Iisus” a fost semnalat de Gouillard, op. cit., pp. 66 – 70.

45 Textul este conservat în *Vat. copt. 64*, care pare să fie scris în secolul X. Acelaşi manuscris conţine *Viaţa Sfântului Macarie* atribuită lui Sérapion de Thmuis (éd. Amélineau, *ibid.*, pp. 46 – 117), care, conform anumitor indicii, trebuie plasat în secolul VIII. Culegerea de *Virtuţi* nu pare să fie anterioară.

Pimen[51]. Bătrânul îmi spuse: Ştiu că în copilărie, când eram cu tatăl meu, am observat că bătrânele şi cele tinere aveau în gură un soi de gumă[52] pe care o mestecau pentru ca saliva şi mirosul gurii să devină dulci în gât şi pentru ca ficatul şi toate organele lor să fie răcorite şi unse. Dacă acest lucru material aduce o asemenea dulceaţă celor care îl mestecă şi îl digeră, cu cât mai multă (dulceaţă aduce) hrana vieţii, fântâna mântuirii, izvorul de apă vie, dulceaţa dulceţilor, Domnul nostru Iisus Hristos, al Cărui nume de preţ[53] şi binecuvântat îi face pe demonii

51 Op. cit., pp. 133-134. Reluăm traducerea lui Amelineau, pe care o corectăm în cîteva puncte.

52 Nu ne îngăduim să traducem prin cbewtng gum, deşi ar fi mai expresiv.

53 εττaιηογτ echivalent al lui τίμιος - aplicat numelui lui Iisus în Epistola lui Nil, FT, 214, citată mai sus, n. 31.

care îl aud rostit de gura noastră să se risipească precum fumul; dacă mestecăm şi rumegăm neîncetat acest nume binecuvântat, el dăruieşte intelectului revelaţia şi, îndrumător al sufletului şi trupului, goneşte toate gândurile rele în afara sufletului nemuritor şi îi descoperă acestuia lucrurile cereşti, dar mai ales pe Cel care şade în ceruri, Domnul nostru Iisus Hristos, împăratul împăraţilor, Domn al domnilor, răsplată cerească pentru cei ce îl caută din toată inima”[54].

Acest text, ca şi altele provenite din aceeaşi culegere sau din alte izvoare, aparţinând în mod limpede aceleiaşi epoci[55], descriu „Rugăciunea lui Iisus” într-o manieră extraordinar de precisă. Inscripţia de la Kellia nu se oferă o descriere atât de amănunţită, dar ea formulează esenţialul, constând din repetarea neîntreruptă a invocaţiei „Doamne Iisuse!”

În schimb, ea conţine un element cu totul nou: raportează o obiecţie împotriva „Rugăciunii lui Iisus” şi răspunsul dat la această obiecţie. Ea atestă deci nu numai faptul că Rugăciunea lui Iisus era practicată printre călugării coptici, dar şi acela că devenise obiect de controversă. Prezentată ca o sugestie din partea demonilor, obiecţia afirmă că dacă Domnul Iisus este invocat *fără încetare*, atunci celelalte persoane ale Sfintei Treimi, Tatăl şi Sfântul Duh, nu mai pot fi invocate. Răspunsul constă în afirmarea faptului că Treimea este indivizibilă şi că atunci când este chemat Fiul, prin El şi împreună cu El sunt invocaţi în mod necesar şi Tatăl şi

---

54H ristos”), p. 163 (bătrîn bolnav, care „fiind nezăbavnic în dulcea hrană a vieţii care este sfîntul nume al D. N. Iisus Hristos” a fost răsplătit cu vederea lui Hristos).

55 A se vedea Vie des saints Maxime et Domece, attribuet a Abba Pschol, ed. Amelineau, ibid., p. 310; „Ţi-am spus-o deja de mai multe ori, o, frate Pschol: fie că eşti aşezat împreună cu noi, fie că locuieşte la tine, gîndeşte în chip neîncetat la numele mîntuitor al D.N. Iisus Hristos. De acum înainte fii cu tărie, atent la tine însuţi şi nu lepăda numele mîntuitor al D. N. Iisus Hristos; ci caută-1 din toată inima şi fără încetare”.

Duhul.

Nu cunoaştem critici la adresa „Rugăciunii lui Iisus” înaintea marii controverse isihaste din secolul XIV, iar criticile care i-au fost aduse atunci par să difere destul de mult de aceea formulată aici. Varlaam reproşa mai ales „*omphalopsychia*” monahilor care practicau această formă de rugăciune, vizând prin aceasta tehnica respiratorie legată pe atunci de „Rugăciunea lui Iisus” şi care avea drept ţintă coborârea duhului în inimă[56]; de asemenea, el le reproşa pretenţia de a vedea lumina dumnezeiască într-un mod sensibil[57]. Dar el nu pare să-i fi acuzat de faptul că, printr-un ataşament exclusiv la Rugăciunea lui Iisus, neglijează devoţiunea datorată Tatălui şi Sfântului Duh[58]. Inscripţia de la Kellia ne arată deci că mult înainte de epoca isihasmului, „Rugăciunea lui Iisus” era ţinta anumitor critici şi ne aduce la cunoştinţă una dintre obiecţiile aduse împotriva ei, după câte se pare neatestată până în prezent[59].

---

56 Cf. Grégoire de Palamas, Défense des saints hésychastes, Triada 1,2, întrebare şi Triada 1,2,10 (ed. J. Meyendorff, Laurain, 1959, pp. 70-73 şi 92-95).’

57 Ibid., Triada 1,3, întrebare, Meyendorff, pp. 102-105.

58 După J. Meyendorff, Introduction à Vetude de Grégoire Palamas, Paris, p. 204, Varlaam reproşa formulei tradiţionale a „Rugăciunii lui Iisus” şi faptul că nu comporta o mărturisire a dumnezeirii lui Iisus, acuzaţie cu totul diferită de cea pe care o notează inscripţia coptică. In secolul XIV, „Rugăciunea lui Iisus” a făcut şi obiectul rezervelor unui anume călugăr Dionisie, care poate fi probabil identificat cu Thékaras (cf. Hausherr, op. cit., pp. 265-266 şi I. Leroy, Dictionnaire de Spiritualité, III, 452-454); dar acest autor reproşează „Rugăciunii lui Iisus” faptul că este incompletă, fiind doar o rugăciune de cerere şi apără împotriva ei rugăciunea de laudă, pe care o consideră superioară.

59 D-l H. Ch. Puech ne-a făcut să observăm că această obiecţie nu este fără legătură cu poziţia lui Origen, care îi critica pe aceia care „în marea lor simplicitate şi din lipsa atenţiei sau a studiului se roagă la Fiul fie împreună cu Tatăl, fie fără Tatăl” (De oratione, 16). Acest punct de vedere este totuşi diferit: problema ridicată de Origen are caracter teologic (orice rugăciune trebuie adresată Tatălui); pe cînd obiecţia cealaltă se sprijină pe considerente strict practice; dacă te rogi neîncetat lui Hristos, nu-ţi mai rămîne răgazul de a te ruga Tatălui sau

Răspunsul la această obiecţie este întru totul conform cu tradiţia „Rugăciunii lui Iisus”. Deja pentru Diadoh, invocarea numelui lui Iisus se confundă cu exerciţiul numit μνήμη του 9 εοΰ, adică acea rugăciune care consista în atenţia continuă şi ferventă la prezenţa lui Dumnezeu în adâncul inimii[60]; repetarea numelui lui Iisus este un mijloc sigur de a menţine în sine „amintirea lui Dumnezeu”: „Atunci când îi zăvorâm ieşirile prin amintirea lui Dumnezeu, intelectul cere de la noi o lucrare care să-i potolească nevoia de activitate. Trebuie, deci, să i-l dăm pe «Doamne Iisuse!» drept singura ocupaţie care corespunde întru totul scopului său. Într-adevăr, scris este că nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decât în Duhul Sfânt (*I Corinteni* 12, 3) ”[61]. Exact acelaşi lucru îl spune, mai târziu, autorul *Vieţii lui Dositei*: „El păstra întotdeauna amintirea lui Dumnezeu, căci Dorotei îi încredinţase obiceiul de a spune fără încetare: «Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!»”[62]. Departe de a fi simplă evlavie particulară pentru numele lui Iisus, „Rugăciunea lui Iisus este – după aceşti străvechi învăţători – forma concretă şi privilegiată a rugăciunii pe care inima trebuie să o şoptească neîncetat spre Dumnezeu Cel Unul şi întreit.

(„Mitropolia Olteniei”, nr. 1, ianuarie-februarie 1988)

Un document patristic străromân: Epistola către africani a călugărilor sciţi

În ultima vreme, studiile referitoare la spiritualitatea primilor români s-au dezvoltat şi aprofundat suficient de mult pentru a-şi câştiga legitimitatea în rândul demersurilor istoriografice notabile. Putem afirma că tatonările şi ezitările iniţiale – nu o dată ameninţate de aporiile tezismului – au rămas în urmă: un domeniu până nu demult ipotetic şi-a configurat deja spaţiul de lucru şi

Sfîntului Duh.

60 A se vedea în special cap. 32 şi 97 (ed. Des Places, p. 102 şi 159-160), unde Diadoh foloseşte în mod echivalent expresiile greceşti.

61 Des Places, ibid1, p. 119.

62 Ed. Régnault şi de Préville, „Sources chrétiennes”, 92, pp. 138-139.

şi-a verificat creativitatea cu atât mai necesară în cazul sondajelor protocronice. Dacă într-un trecut nu prea îndepărtat, dovezile continuităţii noastre se limitau la materialele arheologice (a căror tipologie este adesea echivocă) sau proveneau din surse textuale străine (de exemplu, cronografia bizantină târzie), astăzi ele sunt decisiv îmbogăţite prin cercetarea unor documente de provenienţă şi circulaţie strict autohtonă, până acum ignorate. *Scrisoarea lui Neacşu din Câmpulung* sau anecdoticul *toma, tomayfratre* se cer acum coroborate cu o serie de alte vestigii literare şi epigrafice, de la documentele patristice moesoscitice, până la inscripţiile runice şi glagolitice din Basarabi.

Imaginea clasică asupra Răsăritului ortodox obnubilat de rigiditatea structurilor bizantine (cezaro-papism, administraţie centralizată, hieratism politic) nu se mai poate armoniza cu stadiul actual al cercetărilor care promovează – în compensaţie – o viziune mult mai nuanţată despre ceea ce s-ar putea numi „dinamica periferiilor". Se face astfel dreptate unor contribuţii culturale originale care, deşi au atins (prin greacă şi latină) universalitatea, nu au putut fi – din acelaşi motiv – îndeajuns particularizate. Această nouă optică nu destructurează unitatea creştină a primului mileniu în numele cutărui particularism etnocentric: nimeni nu contestă faptul că scriitorii acestei veritabile *România Minor* sunt importanţi numai întrucât aparţin culturii ecumenice a Evului Mediu, pe care o extind şi o adaptează în spaţiul danubiano-pontic.

Corpus-ul patristic protoromân prezintă cele mai diverse reliefuri literare: omilii şi imnuri, scrisori sinodale, scrieri de circumstanţă festivă, calcule de cronologie pascală, *exemplu Patrum*, reguli ascetice etc. În această remarcabilă floră, textele semnate de aşa-numiţii călugări sciţi se disting printr-o excepţională acurateţe teologică; ele atestă maturitatea spirituală a creştinismului din Scythia Minor într-o vreme când multe dintre teritoriile

extrem-occidentale ale latinităţii, de pildă, se situau încă la un nivel discursiv rudimentar.

Cu toate acestea, scrierile călugărilor sciţi nu sunt suficient cunoscute la noi; singurele lucrări care documentează, într-o abordare, de altfel, globală, contextul socio-cultural al etnogenezei noastre şi implicit textele „călugărilor sciţi” sunt cele semnate de regretatul Pr. Prof. Ioan G. Coman (*Scriitori bisericeşti din epoca stră-română*, Bucureşti, 1979) şi de Înalt Prea Sfinţitul Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei (*Primele scrieri patristice în literatura noastră*, Craiova, 1984).

Am considerat de aceea că studiul profesorului *J.A. McGuckin*, care prefaţează cu competenţă traducerea *Epistolei* călugărilor sciţi către episcopatul african exilat în Sardinia, îşi poate afla deplina oportunitate în progresul studiilor referitoare la teologia Scythiei Mici în perioada post-calcedoniană. Pentru conformitate, am verificat exactitatea traducerii prin colaţionarea acesteia cu textul editat de J.P. Migne în P.L., tom. LXII, col. 83 – 92, sub titlul: *Petri Diaconi et aliorum qui în causafidei a Graecis ex Oriente missi fuerunt, De incarnatione et gratia D* (*omini*) *N* (*oştri*) *J* (*esu*) *C* (*hristi*) *ad Fulgentius et alios episcopos Africae Liber*. Studiul profesorului McGuckin, pe care îl prezentăm în continuare, a apărut iniţial în Journal of Ecclesiastical History”, nr. 2/1984.

J. A. McGuckin, *Mărturisirea teopashită* (Textul şi contextul istoric): un studiu despre reinterpretarea chiriliană a Calcedonului

A. Contextul istoric

Textul tradus aici pentru prima dată ni se oferă ca un izvor important cu privire la hristologia acelei perioade. El se referă la unul dintre cele mai puţin cunoscute aspecte ale controverselor post-calcedoniene şi a circulat sub numele întrucâtva impropriu de *Mărturisirea teopashită* dat fiind că membrii facţiunii, care l-au adus la Roma în 518 d.Hr., se remarcau prin adeziunea lor la formula hristologică: „Unul din Treime a pătimit în trup”.

Denumirea „teopashită” a circulat iniţial ca insultă printre adversarii acestora (în special monahii achimiţi filoromani din Constantinopol), însă ea este improprie mai ales în măsura în care sugerează o anumită afinitate teologică cu Patripasienii din secolul III, cu care de altfel nu are nicio legătură.

Partida teopashită nu reprezintă în niciun caz o grupare marginală preocupată de mărunţişuri esoterice: membrii ei alcătuiesc mai degrabă un microcosmos al perioadei care a marcat reconcilierea Bisericilor din Răsărit şi Apus după cei 37 de ani ai schismei acachiene1. Schisma însăşi reprezintă lupta acerbă pentru unitatea imperiului creştin după[63]

Calcedon, când în Biserică se punea întrebarea dacă o hristologie a reconcilierii trebuie să perpetueze acea hotărâre sau să o abandoneze în favoarea cauzei păcii.

Oricum, în spatele dezbaterii hristologice principale se afla totodată controversa surdă asupra primatului relativ al scaunelor (episcopale), problemă politico-eclesiologică menită să reizbucnească nu o dată şi chiar să provoace virtualmente marea schismă din secolul XLT – copashiţii sunt oricum semnificativi din multe privinţe şi nu în ultimul rând pentru felul în care evidenţiază tipul de gândire care funcţiona în ajunul restabilirii comuniunii dintre Răsărit şi Apus. Ei avansează un principiu de reconciliere net diferit faţă de cel propus de Roma: Papa Hormisdas pretindea recunoaşterea necondiţionată a decretului calcedonian (pe care latinii l-au interpretat întotdeauna în sensul diofizit al *tomos-ului* lui Leon) şi supunerea efectivă faţă de autoritatea jurisdicţională a scaunului petrin. În termeni teologici, aceasta ar fi stabilit comuniunea cu Răsăritul calcedonian cu preţul înstrăinării monofiziţilor. Teopashiţii propuneau o reconciliere pe baza hristologică a Calcedonului, aceasta fiind reinterpretată

63 Acacius, Patriarh de Constantinopol între 471 şi 489. Schisma provocată de promulgarea Henotikon-\A\x\ a durat între 482 şi 519, sub domnia lui Zenon şi Anastasie şi sub patriarhatele lui Acacius, Flavitas, Eufemiu, Macedoniu şi Timotei.

prin prisma originară a teologiei chiriliene timpurii, în special aşa cum apare ea în cele 12 anatematisme[64]. Înţeles în atari termeni, Calcedonul putea deveni acceptabil chiar pentru monofiziţi, unitatea bisericească fiind astfel restabilită pe fundamentul intercomuniunii celor cinci patriarhate. Aceasta este o concepţie despre unitatea cu Apusul care nu este neapărat obligată să accepte pretenţiile absolutiste ale papalităţii. Parte integrantă din soluţia teopashită era şi cerinţa ca Roma să accepte că (Sinodul) I Constantinopol are un statut egal alături de Niceea, Efes şi Calcedon, ceea ce ar fi determinat papalitatea să recunoască statutul primaţial al Constantinopolului în Răsărit pe care, de altfel, îl refuză cu consecvenţă până în zilele noastre. Acest aspect important al controversei teopashite – locul autorităţii bisericeşti a Romei – în interiorul imperiului creştin va fi discutat în lumina *Henotikon*-ului care a provocat (până la urmă) criza.

Încă din timpul lui Leon, Biserica Apuseană a optat pentru o soluţionare strict diofizită a problemei hristologice. După Calcedon, punctul de vedere al Romei era acela al *tomos*-*Am* lui Leon care considera că acţiunea sferelor paralele, respectiv a naturilor care lucrează în Hristos, fiind totodată unite sintetic în ipostasul divin unic, reprezintă cea mai limpede şi mai corectă exprimare a misterului hristic. Roma accepta teologia chiriliană din cadrul sinodului însuşi, dar aceasta n-a fost niciodată o forţă prioritară în gândirea teologică apuseană, aşa cum se întâmpla în Răsărit, atitudinea romană fiind mai degrabă tentată să blameze teologia lui Chiril pentru vina de a fi

64 Cele 12 anatematisme au fost adăugate de Chirii la cea de-a treia scrisoare de-a sa către Nestorie. Pentru text, v. I. Steven- son, Creedsy Councils and Controversies, London, 1966, p. 280 sg. Teologia manifestată în cea de-a douăsprezecea anatematismă datorează ceva lui Anastasie, Ad Epictetumy 59, 2: „Cine a fost atît de nesăbuit încît să spună că Hristos Care a pătimit în trup şi a fost răstignit nu este Domn, Mîntuitor, Dumnezeu şi Fiu al Tatălui?”. Acest text a fost ţinut în mare cinste la Calcedon.

provocat o mare parte din confuzia legată de această problemă fundamentală de-a lungul perioadei de aprinse controverse dintre Efes I (431) şi II Constantinopol (553) [65]. Oricum, atunci când Apusul se gândea la Calcedon, se gândea *volens nolens* la Leon, în timp ce în Răsărit, *tomos*-ul lui Leon constituia o forţă minimă: acolo, Calcedonul era totuna cu Chirii. Un Chirii fără îndoială „modificat”[66], în vreme ce hristologia antiohiană reprezentată de Nestorie suferise o fatală cădere prin depunerea acestuia urmând să înflorească ulterior numai dincolo de hotarele imperiului. Conflictele teologice izbucnite atunci, care au împărţit imperiul din punct de vedere atât politic, cât şi religios, se axau în mare măsură pe modul de interpretare al (teologiei) chiriliene. Şi în privinţa tuturor opţiunilor, de la cele monofizite – ilustrate în persoana marelui Sever de Antiohia[67] – până la cele diofizite de tip leonian – reprezentate de monahii achimiţi[68] –, toţi (participanţii la dispute) aveau pretenţia de a fi adevăraţii discipoli ai lui Chiril.

În scopul de a rezolva acest haos religios şi politic, Zenon (474 – 491) propusese ocolirea hotărârii calcedoniene oferind prin aşa-numitul „instrument al unirii”, *Henotikon*-ul (din 482), un nou principiu de reconciliere. împreună cu Patriarhul său, Acacius, Zenon şi-a orientat politica religioasă în direcţia impunerii acestui

---

65 Nu întru totul fără dreptate, dat fiind că, în scrisorile sale către Nestorie, Chirii echivalează pe physis cu hypostasis şi refuză să facă vreo deosebire între omenesc şi dumnezeiesc în persoana lui Hristos unită (ipostatic). In scrisoarea sa către Ioan de Antio- hia din 433, el este gata să admită că în practică trebuie făcută o anumită distincţie.

66 Este vorba de acel Chirii legat de formula de unificare (433) (v. W. Frend, The Rise of the Monophysite Movement, Cambridge, 1972, cap. 1) şi nu de acela reprezentat de anatematisme.

67 Patriarh între 512 şi 519. V. Frend, Monophysites, p. 202 sq.

68 Literal călugării „fără somn” din cauza programului lor de slujbe monahale neîntrerupt. Partizani fanatici ai Romei, atît în teologie, cît şi în politică, aceştia au acţionat ca agenţi papali la Constantinopol şi au fost singurii creştini răsăriteni explicit excluşi din edictele romane de excomunicare. Ei au fost marii adversari ai partidei teopashite.

(document) ca mijloc ultimativ de testare a ortodoxiei[69]. *Henotikon-n\A* nu respingea explicit Calcedonul, având pe de altă parte grijă să nu îl menţioneze, astfel încât orientarea sa dominantă era nefavorabilă poziţiei strict diofizite. Acest fapt este explicabil de vreme ce intenţia globală a difuzării lui era aceea de a realiza împăcarea cu monofiziţii. Din acest motiv, Roma a rupt imediat comuniunea cu Acacius şi a anatematizat *Henotikon-ul*.

În Răsărit, tabloul era colorat cu mai multă subtilitate; aici textul (*Henotikon-ului*) a divizat imperiul în trei părţi distincte:

a) Cei care acceptau intenţia conciliantă a textului interpretând severa lui tăcere faţă de hotărârea de la Calcedon drept o respingere categorică a statutului său sinodal. Pentru această grupare, *Henotikon-ul* constituia un nou început – o revenire la veritabila teologie chiriliană întemeiată cu precădere pe Sinodul de la Efes. În plin secol V, patriarhatul Alexandriei poate fi socotit ca reprezentant simbolic al acestei partide.

b) Cei care primeau *Henotikon-ul* ca pe o încercare de a depăşi separaţia dintre poziţia diofizită şi cea monofizită, mai ales că sensul general al gândirii cuprinse în el părea, teoretic, acceptabil pentru ultima, putând deveni uşor acceptabil şi pentru prima, atâta timp cât (textul) nu excludea în mod făţiş Calcedonul. Aceştia constituiau o minoritate hiperoptimistă[70].

c) Cei care reprezentau poziţia monofizită forte (în directă antiteză cu atitudinea Romei), precum Sever. Ei au anatematizat Calcedonul şi mai ales *Henotikon-xA* pentru vina de a nu fi făcut destul de clar acelaşi lucru[71].

69 Pentru o analiză mai complexă a Henotikon-ului v. Frend, Monophysites, cap. 4.

70 Macedonius, Patriarh de Constantinopol (496-511), exprima un asemenea punct de vedere; în aceşti termeni el a subscris la Henotikon şi a dorit să vindece schisma acachiană, dar pentru aceasta s-a certat cu Anastasie şi a fost trimis în exil. V. Frend, Monophysites, p. 200 sq.

71 Sever alovit în numele Henotikon-xAm (instrument al unităţii), etichetîndu-1 drept Kenotikon (instrument al zădărniciei).

Ambianţa generală în care s-a născut soluţia teopashită a fost prin urmare dominată de dorinţa, mai mult sau mai puţin accentuată, dar oricum simbolizată de *Henotikony* de a descoperi o posibilitate de conciliere între poziţiile adverse. Încercarea de unire a lui Zenon fusese sprijinită pe acceptarea textului său şi pe restaurarea consecutivă a intercomuniunii dintre cei patru Patriarhi răsăriteni. Refuzul categoric al Romei de a subscrie la această formulă a servit la punerea într-o lumină evidentă a gravelor diferenţe de opinie asupra naturii autorităţii bisericeşti între Răsărit şi Apus. Această controversă politică era evident actualizabilă în spatele problemei hristologice propriu-zise.

Încă din vremea lui Constantin, Răsăritul conferise împăratului statutul unui „Episcop în afara Bisericii" şi nu obiecta atunci când el îşi exercita această putere în cadrul politicii sale religioase, depunând sau promovând Episcopii după împrejurări[72]. Părinţii răsăriteni puteau în orice momente să discute ortodoxia împăratului, dar dreptul său de a-şi exercita autoritatea în Biserică nu era contestat. Respectiva viziune este simbolizată în faptul că, la 381, răsăritenii au înălţat Constantinopolul la rang de întâietate pe temeiul politic că acesta reprezenta Noua Romă. Papalitatea a respins vehement canoanele constantinopolitane în termeni teologici, ajungând să propună o teorie a autorităţii cu două tăişuri, potrivit căreia puterea religioasă a Episcopului (mai ales urmaşul lui Petru) transcende întru totul pe aceea a bazileului. Prin urmare, Roma a dorit permanent să impună Răsăritului consensul ei doctrinar din lipsă de respect faţă de politica imperială, dar mai ales bazându-se pe propriile ei pretenţii în privinţa primatului absolut. Schisma acachiană a ilustrat refuzul public al Romei de a accepta autoritatea împăraţilor răsăriteni Zenon şi Anastasius şi ca atare nu a luat sfârşit decât atunci când, după moartea lui Anastasius, Iustin I a iniţiat o politică radical modificată, de pacificare

72 Vezi Frend, Monophysites, cap. 2, „împăratul şi Biserica sa".

romană.

Anastasius (491 – 518) încerca să impună *Henotikon-xA* înaintaşului său, să suprime Calcedonul şi să aducă la ascultare Roma cu forţa voinţei imperiale11. Oricum, atunci când Iustin i-a urmat (518 – 527), el a impus în Răsărit Calcedonul ca piatră de încercare a ortodoxiei, solicitând pentru atingerea acestui scop sprijinul prestigios al Romei. Acesta este motivul datorită căruia el era gata să admită condiţiile papale privind stabilirea comuniunii, pe care Anastasius le refuzase global în 516[7374]. În generaţia următoare, acest lucru a fost privit ca o trădare a pretenţiilor absolutiste ale papalităţii, iar cuceririle papale – atât de extraordinare la acea dată – urmau să fie în mod viguros contracarate de Justinian (527 – 565); întrucât recucerise Italia, el reinclusese papalitatea în interiorul imperiului, având posibilitatea să discute cu papii în maniera tradiţională, pedepsind nesupunerea cu exilul.

Pe scurt, în 518, *Mărturisirea teopashită* a suferit un eşec lamentabil în încercarea de a-şi realiza scopurile. Influenţa ei asupra ridicării schismei a fost minimă dat fiind că la acea dată (519) schisma acachiană a luat sfârşit în termeni cu totul favorabili Romei. Umilinţa impusă Răsăritului avea dimensiuni fără precedent. Hormisdas i-a silit pe constantinopolitani să şteargă din diptice nu mai puţin de cinci dintre Patriarhii lor şi să anatematizeze doi împăraţi. Întreaga afacere constituia o imensă creştere a prestigiului papal şi sprijinea pretenţia romană la autoritatea independentă, cu toate că, în fapt, schisma acachiană fusese provocată din iniţiativa împăratului, iar înapoia succesului reconcilierii forţa directoare fusese tot politica religioasă a acestuia. Victoria Romei a fost, în orice caz, de scurtă durată. Pe la 521, nimeni nu se mai

73 0 imposibilitate din punct de vedere practic, atît timp cît Roma era efectiv în afara hotarelor puterii lui.

74 Pentru o succintă analiză a termenilor v. Dictionary of Christian Biography, Smith and Wace (eds.), London, 1877, III, 517.

preocupa în Răsărit de anatematizarea cuiva, exceptându-l pe Acachie însuşi. În ce îi priveşte pe teopashiţi, ei nu şi-au căpătat drepturile decât în vremea lui Justinian. Atunci când împăratul şi-a reafirmat autoritatea în faţa Romei, el nu a revenit numai la soluţia politică propusă de teopashiţi – acceptarea Calcedonului şi intercomuniunea celor cinci patriarhate –, ci a receptat totodată viziunea acestora asupra implicaţiilor teologice ale Calcedonului. La Sinodul V Ecumenic pe care Justinian l-a convocat[75], teologia teopashită a fost finalmente canonizată, chirilianismul lor fiind considerat drept expresia veritabilă a ortodoxiei hristologice. Acest fapt reprezenta simultan victoria finală şi desăvârşită a teologiei chiriliene.

B. Partida teopashită

Teopashiţii erau un grup de călugări sciţi[76] sau „goţi", aflaţi sub conducerea arhimandritului Ioan Maxenţiu. Ei nădăjduiau să pună la punct o poziţie de reconciliere între răsăritenii ortodocşi (chirilieni) şi monofiziţi, dorind în acelaşi timp să se împace cu scaunul roman din vremea lui Hormisdas (514 – 523), care profesa o foarte accentuată concepţie diofizită despre ortodoxia calcedoniană. Ei sperau să izbutească aceasta bazându-se pe o reinterpretare categoric chiriliană a hotărârii de la Calcedon. Faptul reiese clar din acuta lor insistenţă asupra celor 12 anatematisme[77]. Ele nu reuşesc să dobândească statut canonic nici la Efes şi nici la Calcedon, mai ales datorită aspectului lor provocator şi a uşurinţei cu care puteau fi răstălmăcite. Cea mai virulentă dintre anatematisme, a douăsprezecea, este citată în textul nostru şi i-a înarmat pe monahi cu formula lor distinctivă: „*Unus de trinitate carnepassus est*".

Ioan Maxenţiu era primul exponent de marcă al aşa-

75 II Constantinopol, mai 553 (Actele: cf. Mansi, IX, 157-168). Canonul 10 al sinodului reprezintă formula teopashită şi de atunci a trecut în Liturghia grecească sub formă imnică (Unule Născut).

76 O provincie latinizată şi latinofonă situată în zona sudică a gurilor Dunării.

77 Vezi mai sus.

numitei mişcări neo-calcedoniene[78], şi el urma să fie însoţit de o impresionantă serie de teologi bizantini, între care: Ioan Gramaticul (marele adversar al lui Sever de Antiohia), Efrem de Antiohia, Enlogius din Alexandria şi Teodor de Raithu, oameni care, după cuvintele lui Meyendorff, „au dominat teologia bizantină din secolul VI şi au câştigat sprijinul lui Justinian”[79]. Maxenţiu pare să folosească formula teopashită în încercarea de a-i forţa pe diofiziţii rigorişti (în special latinii din vremea Papei Hormisdas) să facă anumite concesii monofiziţilor şi să adopte o poziţie de mijloc faţă de Răsărit, fără a fi obligaţi de a respinge Calcedonul în vreunul din punctele lui esenţiale.

În ceea ce îi priveşte pe monofiziţi, Maxenţiu era de părere că şi ei pot fi primiţi în comuniune dacă recunosc decretul calcedonian şi probabilitatea ca aceasta să se întâmple, sporind în cazul în care Calcedonul ar fi putut fi explicat cu succes într-o manieră consecvent chiriliană, accentuându-se suficient unitatea (ipostatică) a firilor lui Hristos.

Maxenţiu spera să folosească formula ca bază pentru încheierea schismei acachiene, aşa încât, la moartea bazileului anticalcedonian Anastasie (518), a prezentat *Mărturisirea* Patriarhului de Constantinopol, Ioan Cappadocianul (517 – 520). Acesta, împreună cu Iustin, era însă deja angajat în tratative diplomatice cu Hormisdas, aşa încât teopashiţii au fost în consecinţă respinşi categoric. În acelaşi timp, delegaţia papală sosea la Constantinopol pentru a discuta detaliile. Partida maxenţiană a apelat cu naivitate direct la delegaţi, fiind tratată cu un nesurprinzător refuz asemănător.

În afară de faptul că era greu de presupus că se putea adopta o atitudine de împotrivire făţişă faţă de Patriarh în propria lui capitală, maxenţienii realizau fără îndoială nepotrivirea formulei lor cu tipul de diofizism

78 Astfel numită de C. Moeller, J. Lebon şi alţii. Pentru o scurtă analiză v. J. Meyendorff, Byzantine Theology, 34-35,166.
79u Ibid.y 34.

acceptat de Roma[80].

Atunci Maxenţiu a făcut în aşa fel încât o parte din partizanii săi să meargă direct la Roma pentru a obţine un răspuns personal de la Hormisdas însuşi. El a compus în acest scop schiţa generală a textului de faţă. Călugării, conduşi de Petru Diaconul[81], au ajuns la Roma cândva între 518 şi 519, fiind substanţial ajutaţi de compatriotul lor de acolo, călugărul scit Dionisie Exiguus, care a căutat să le pledeze cauza traducând în latină diferite „texte reprezentative” pentru uzul clerului apusean[82]. Hormisdas era prea abil pentru a da călugărilor vreun răspuns, atrăgându-şi astfel severa condamnare a lui Maxenţiu[83], a cărui atitudine este discret calificată în *Patrologia* abatelui Cayre drept „reproş nelalocul lui”[84].

Ultima speranţă rămasă în vederea recunoaşterii apusene a concepţiilor lor ecumenice se orienta acum spre episcopatul african, aşa încât partida maxenţiană a plecat spre Sardinia, la grupul de africani exilaţi acolo din ordinul

---

80 Mişcarea neo-calcedoniană a apărut ca o reacţie tîrzie, dar necesară în raport cu constatarea potrivit căreia „credinţa lui Leon” şi „credinţa lui Chirii” - aclamate la Calcedon ca fiind identice - reprezentau de fapt două abordări hristologice sensibil deosebite şi a căror armonizare nu era nici atît de uşoară, nici atît de imediat evidentă pe cît crezuseră Părinţii în cadrul sinodului.

81 Ceea ce sugerează că Maxenţiu a rămas la Constantinopol pentru a supraveghea progresul sinodului de reunificare din 519 şi ca atare el nu este unul dintre cei doi Ioani menţionaţi în prologul textului şi în lista finală de semnături.

82 Printre textele traduse se numărau scrisorile lui Chirii cu numerele 17, 45 şi 46, ca şi Tomus ad Armenos de Produs, Patriarhul Constantinopolului (434-447). Pentru semnificaţia ultimului în disputele din secolul VI v. I. Quasten, Patrology, Utre- cht, 1975, III, 524. E posibil ca Dionisie să fi tradus în aceeaşi perioadă manualul cu dovezi în sprijinul hristologiei teopashite cunoscut sub numele de Exempla patrum: v. E. Schwartz (ed.), Acta Conciliorum Oecumenicorum, IV, 2, 741-796, Berlin, 1959.

83 Ad Epistolam Hormisdae responsio (motivată de plînge- rea lui Hormisdas cu privire la comportarea partidei teopashite la Roma şi adresată Patriarhului de Constantinopol), P.G., LXXXVI, 93-112.

84 V. F. Cayre, Manuel de Patrologie, Paris, 1940, II, 194.

regelui arian Thrasamund. Aceşti mărturisitori se bucurau de un imens prestigiu atât în Răsărit, cât şi în Apus, dar erau, în gândire, augustinieni convinşi. Acesta este probabil motivul datorită căruia preocuparea hristologică a teopashiţilor s-a extins dincolo de conceptul ei originar, preluând concepţia augustiniană despre har şi o (foarte moderată) acceptare a predestinaţiei. Replica africanilor poate fi găsită în lucrările lui Fulgentius: *De incarnatione et Gratia Domini noştri Iesu*

Christi[85]. Ea face o mică modificare în formula teopashită, propunând: *„una de trinitate persona crucifixa est”* \ probabil pentru o mai mare precizie în acest context trinitar, sau poate pentru a distanţa poziţia teopashită faţă de felul în care Petru de Antiohia răstălmăcise (imnul) Trisaghion[86].

Dacă soluţia teopashită ar fi fost adoptată, rezultatele ar fi putut fi decisive. O unire cu Roma ar fi putut avea loc fără ca Răsăritul să recunoască implicit pretenţiile absolutiste ale acesteia şi, fapt încă mai important, conceptul reconcilierii ar fi putut cuprinde şi mişcarea monofizită – totul pe baza teologiei chiriliene şi a comuniunii celor cinci Patriarhi ca model al Ortodoxiei ecumenice. În realitate însă, în vremea lui Iustin, căpeteniile monofizite au început să sufere o sistematică proscriere. Sever a fost unul dintre primii depuşi.

De atunci înainte, monofiziţii au fost tot mai mult nevoiţi să-şi organizeze, în Egipt, o ierarhie complet separată şi paralelă.

Al cincilea sinod este o încercare fascinantă de reconciliere ecumenică, dar în ultimă instanţă scopul său nu s-a realizat pentru că adevăratele ocazii favorabile ale generaţiei precedente fuseseră lăsate să se piardă odată cu respingerea teopashiţilor.

---

85 Ep. Fulgentii, 17, P. L., LXV, 451-493.

86 Patriarh monofizit de Antiohia (471-488passim). A interpretat Trisaghion-ul ca pe o invocaţie hristologică şi nu trinitară şi a adăugat în fraza finală a acestuia: „Care a fost răstignit pentru noi”

Alte studii detaliate despre călugării sciţi sunt indicate de B. Altaner, *Patrology*, London, 1970, 576. Trei dintre cele mai importante asemenea studii sunt: F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirchey* Leipzig, 1887, mai ales 229 – 261; E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorumy* IV, 2, pp. V-XII; W.H.C.

Frend, The rise of the Monophysite Movement, Cambridge, 1972, cap. 5 – 6.

C. Textul Mărturisirii teopashite

Textul care urmează reprezintă mărturisirea scrisă de Ioan Maxenţiu şi adusă la Roma între 518 şi 519. Este înregistrat printre operele lui Maxenţiu şi *Clavis Patrum Latinorum*[87] întocmit de Dekker. Se mai poate găsi în Migne[88], după care prezenta traducere a fost de altfel făcută. Acolo ea este înregistrată sub numele lui Petru Diaconul, dat fiind că el era clericul cu cel mai înalt rang printre cei care au adus textul în Apus. Nu de puţine ori, ea a fost socotită ca un *appendix* printre operele lui Augustin sau numărată ca scrisoarea 16 printre *Epistolele* lui Fulgenţiu de Ruspe[89], cel mai ilustru dintre destinatarii ei.

Următoarele puncte de interes teologic sunt cu precădere reliefate în text:

a) Poziţia lor este argumentată printr-un recurs direct şi consistent la autoritatea Tradiţiei, sub aspect biblic, apostolic şi patristic. Un spaţiu considerabil este acordat citatelor patristice din Chirii (de Alexandria), Grigorie de Nazianz, Ps. Atanasie[90], cu specială privire asupra hristologiei acestora; şi din Vasile cel Mare, Papa Celestin sau (documentele) sinodului de la Milevis (416) în

87 F. Dekkers, Clavis Patrum Latinorum, Sacris Erudiri 3, Steenbrugge, 1961,153-154.

88 P.L., LXIII, 83-92.

89 P. L., LXV, 442 sq.

90 Monahii îl citează ca pe un text atanasian, dar el este de fapt apolinarian. Nuanţa are ecouri în Atanasie, Ad Epictetum, lib. 8 (v. mai sus).

ceea ce priveşte doctrina lor despre har.

b) În doctrina lor hristologică, monahii insistă asupra celor două firi ale lui Hristos, care presupun neapărat unitatea persoanei Sale întrupate. Ei sunt chirilieni radicali, dar nu monofiziţi. F.L. Cross greşeşte atunci când califică gruparea drept monofizită. El pare să fi confundat partida maxenţiană cu aşa-numiţii „teopashitieni” care se strânseseră în jurul lui Petru de Antiohia[91].

c) Formula teopashită ca atare nu apare în text în forma ei clasică, dar temelia lui – a XII-a anatematismă, a lui Chiril – este explicit citată. Validitatea celor 12 anatematisme este susţinută cu fermitate.

d) Doctrina despre har este fidelă lui Augustin. Ei au mai cu seamă obiecţii faţă de teologia şcolii din Lerini, reprezentată prin Faustus de Riez, unul dintre cei mai fervenţi antiaugustinieni care murise recent cu faima unei mari sfinţenii.

Teopashiţii prezintă în această privinţă două mari principii: 1. harul precede voinţa; şi 2. orice mişcare a sufletului spre bine provine întotdeauna de la Dumnezeu. Exegeza lor denotă o dexteritate specială atunci când argumentează această teză.

e) Concepţia lor despre predestinaţie reflectă o formă atât de moderată de augustinism încât ar putea fi chiar socotită drept o îndreptare voalată a sistemului augustinian (cap. 7). Ei afirmă că Dumnezeu mântuieşte pe anumiţi oameni printr-un dar gratuit, lăsându-i pe ceilalţi pe seama unei judecăţi drepte şi tainice. Ei refuză orice complicare a acestui principiu ca pe o speculaţie blasfematoare, preferând să îl definească prin cuvintele lui Pavel drept una dintre „judecăţile Lui necercetate” (*Romani* 11, 33).

Despre întruparea şi harul Domnului Nostru Iisus Hristos de Petru Diaconul şi ceilalţi trimişi de Greci din

---

91 F. L. Cross, Dictionary of the Christian Churchy Oxford, 1974,1363 şi 1072. Pentru folosirea termenului „teopashitism” v. Hamack, History of Dogma, London, 1888, IV, 230-231.

Răsărit la Roma pentru cauza credinţei

Către Fulgentius şi ceilalţi episcopi din Africa către prea sfinţiţii stăpâni chemaţi cu toată cinstirea: Datian, Fortunatus, Albanus, Orontius, Boetus, Fulgentius, Ianuarius şi ceilalţi episcopi şi celor văditi în mărturisirea lui Hristos; de la slujitorii voştri Petru Diaconul, Ioan, Leonţiu[92], celălalt Ioan şi restul fraţilor trimişi la Roma pentru cauza credinţei.

I. Socotim că ar fi de mare folos, foarte trebuincios şi cu osebire rodnic pentru sfintele biserici ale lui Dumnezeu să înfăţişăm Sfinţiilor Voastre ceea ce apărăm noi şi toate bisericile Răsăritului faţă de ereticii care nu contenesc să tulbure vechea credinţă a Bisericii cu neputincioasele şi strâmbete lor argumente cu privire la întrupare şi la dumnezeiască iconomie. Ca smeriţi rugători nădăjduim să dobândim înţelegerea (Prea) Fericirilor Voastre întrucât avem credinţa că nu ne îndepărtăm în vreun fel de sfânta şi slăvita voastră mărturisire, mai cu seamă atunci când nu ne putem îndoi de faptul că Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este pretutindeni inspirată de acelaşi Duh. Dacă cei din Răsărit ar şti că Sfinţiile Voastre îi primesc pe ei, sau mai degrabă (primesc) dreapta credinţă cu toate dogmele acesteia, atunci nu mică le-ar fi bucuria, ci desfătarea lor ar prisosi. Şi astfel noi vă rugăm stăruitor şi cerem ca (Prea) Fericirile voastre să cerceteze aceste probleme înşirate mai jos aşa încât, după ce le veţi fi discutat, să ne încredinţaţi judecata voastră scrisă. Dacă cu ajutorul lui Dumnezeu veţi socoti cele înfăţişate de noi ca fiind pe potriva credinţei universale şi a predaniilor apostolice (aşa cum de altfel nu ne îndoim că o veţi face), atunci vom fi cu adevărat întăriţi prin autoritatea atâtor încercaţi şi demni de crezare episcopi şi vom izbuti să ferecăm gurile celor care grăiesc răul. Atunci, prea sfinţiţi stăpâni atât de vrednici în faţa lui Dumnezeu, zăbovind în credinţa

92 F. Loofs îl identifică pe Leonţiu cu Leonţiu de Bizanţ, creatorul formulei enipostasiei şi o voce de maximă importanţă în procesul de reevaluare a Calcedonului. Altaner însă a respins această identificare: Patrology, London, 1960,615.

Sfinţilor Părinţi vom putea să mulţumim lui Dumnezeu care v-a slăvit prin mărturisirea Sfinţeniei Sale. Şi acum vă rugăm să cercetaţi următoarele.

II. Potrivit predaniei Sfinţilor Părinţi mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos în două naturi, adică dumnezeiască şi omenească, unite şi neamestecate într-o singură persoană sau ipostas[93]. Nu ne dăm consimţământul faţă de cei care propovăduiesc o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul şi se dau înapoi de la credinţa venerabilului sinod calcedonian; nu îi acceptăm nici pe cei care profesează în mod înşelător (cele) două naturi, dar nu izbutesc să mărturisească o (singură) natură întrupată a Dumnezeu-Cuvântului întrucât socotesc că aceasta contrazice mărturisirea celor două naturi: ca şi cum „o natură întrupată a Dumnezeu-Cuvântului" ar putea să însemne altceva decât două naturi unite în chip negrăit după cum binecuvântatul Chirii, episcop al oraşului Alexandriei, scria în acest sens în cea de-a doua scrisoare de-a sa către Succensus, episcop de Diocaesareea: „Dacă cineva vorbeşte despre o natură întrupată a Dumnezeu-Cuvântului într-un fel care mai degrabă zădărniceşte iconomia, trecând sub tăcere şi nearătând că aceasta este întrupată, atunci cu siguranţă că s-ar da o ripostă nimerită dacă i-am întreba pe aceşti înşelători unde mai rămâne în acest caz deplinătatea omenităţii? Sau în ce chip subzistă ipostasul? Aceştia n-ar mai trebui să se sprijine în toiege atât de şubrede, căci atunci când spun „întrupat" cineva poate să înţeleagă atât deplinătatea naturii omeneşti, cât şi manifestarea esenţei noastre[94].

III. Credem că Binecuvântata Fecioară Maria este *Theotokos* sau Maică a lui Dumnezeu, pe bună dreptate şi în adevăr şi asta nu din pricina vredniciei omului care s-a născut din ea şi despre care unii inşi neputincioşi şi

93 Manuscrisul de la Louvain din secolul XVI prezintă pentru subsistentia lecţiunea substanţia.

94 Textul tradus de Pusey, reeditat la Oxford, 1965.

netemători ajung să spună că a fost Dumnezeu după har şi nu după fire. Însă ea cu adevărat şi fără îndoială a născut pe Dumnezeu-Cuvântul întrupat şi făcut om şi care este unit cu trupul în chip esenţial sau natural[95]. Din această pricină mai mărturisim şi că unirea firilor este în toate privinţele esenţială sau naturală. (Noi nu afirmăm aceasta) în felul celor care spun că Dumnezeu-Cuvântul a lucrat în Hristos ca într-un profet întrucât binecuvântatul Grigorie de Nazianz a respins unele ca acestea în (scrisoarea) către Clidonius. El zice: „Dacă cineva spune că Dumnezeu-Cuvântul a lucrat prin har, ca într-un profet şi nu mărturiseşte că unirea s-a făcut fiinţial, lăsaţi-l să fie lipsit de har sau mai degrabă să cadă dintr-însul[96].

Nu susţinem aceasta nici în felul celor care încearcă să interpreteze unirea firilor în chip de aparenţă sau de pogorământ, sau de bunăvoinţă fie personală sau subzistentă, sau în termeni de vrednicie sau putere sau egală cinstire. Binecuvântatul Chirii, amintit deja, anatematizează asemenea lucruri atunci când scrie împotriva lui Nestorie: „Dacă cineva împarte firile unicului Hristos de după unire şi le explică pur şi simplu prin împreunarea unor termeni de onoare, demnitate sau putere în loc (să vorbească) de conjuncţia lor printr-o unire firească, să fie anatema!”[97]. Dumnezeu-Cuvântul S-a unit pe Sine însuşi cu firea omenească nu printr-o deşartă paradă de cuvinte şi nu doar într-o parte din El însuşi, ci prin propria Sa fire – dumnezeiască precum este şi cea a Tatălui, deopotrivă cu Tatăl în toate, afară de faptul că Unul este Tată iar celălalt este Fiu. Pe deasupra, Sfinţii

95 Aluzie la anatematismele 1 şi 3 ale lui Chirii. V. Stevenson, Creedsy 287-288.

96 Grigorie de Nazianz, Epistola 101, textul englez la Hardy, Christology, 217. Sensul textului, care este obscur în latină ca şi în modelul grecesc, este o replică ironică a lui Grigorie: dacă adversarii săi susţin un model greşit de unire ipostatică considerînd că aceasta se înfăptuieşte prin har şi nu prin natură, atunci necredinţa lor mărturiseşte că ei înşişi sînt lipsiţi de har.

97 Anatematisma 3 a lui Chirii.

Părinţi propovăduiesc că Hristos Domnul nostru s-a alcătuit prin unirea dumnezeirii cu omenitatea, iar atunci când Pavel de Samosata n-a voit să mărturisească aceasta a fost condamnat la sinodul din Antiohia de către Malchion, un preot din Biserica antiohiană însăşi şi bărbat – foarte învăţat în toate cele, care a fost mai apoi sprijinit de către toţi episcopii chemaţi împotriva numitului Pavel. Acest (Malchion) a pătruns în miezul dezbaterii de la acel sinod şi l-a înfruntat pe eretic spunând printre altele: „Ceva împărţit poate cu adevărat să provină din unele lucruri neîmpărţite, precum în cazul lui Hristos Iisus care S-a făcut o unitate de la Dumnezeu-Cuvântul şi trupul omenesc din sămânţa lui David. Iar după aceea el nu s-a împărţit în niciun fel, ci a rămas în unitate. Dar mi se pare că voi nu sunteţi dornici să mărturisiţi unirea în acest mod care presupune că Fiul lui Dumnezeu nu se află în el în chip substanţial, ci prin participarea la înţelepciune, dat fiind că voi aţi zis că înţelepciunea (Logosul) se împuţinează şi nu poate să intre în unire.

Nici nu te gândeşti că dumnezeiască înţelepciune rămâne nemicşorată întocmai aşa cum era înainte de a se deştepta pe Sine aşa încât în această chenoză pe care a îndurat-o din milostenie rămânea nediminuat şi neschimbat. Aţi spus chiar că Logosul locuia în El aşa cum noi locuim în casele noastre, aşa cum un lucru se află în altul, dar noi nu suntem totuşi o parte a casei şi nici casa nu este o parte din noi[98].

Binecuvântatul Atanasie, care a contracarat deşertăciunea ereticilor a grăit şi el într-un fel asemănător în tratatul numit că *Hristos este Unul*. După ce a dovedit că speculaţiile lor asupra dumnezeirii Fiului lui Dumnezeu sunt vane, cuvântul său urmează în acest fel: „Şi în acelaşi chip cercetează ei până şi întruparea. Ei spun – „Cum S-a făcut Dumnezeu trup? Cum S-a întrupat? Cum S-a unit El,

98 Actele sinodului de la Antiohia din 268 d. Hr. H. de Ried- matten, Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du troisième au quatrième siècle, Fribourg, 1952.

Care este de necuprins cu micimea unui trup atât de mărunt? Cum s-a unit necreatul cu creatul? Cel necircumscriptibil cu ceea ce poate fi circumscris? Şi cum poate marele, nesfârşitul şi indivizibilul să se împartă. Căci dacă acea măreţie se restrânge într-un spaţiu mărginit atunci fie ceea ce este mare devine mic, fie numai o parte, şi nu întreaga dumnezeire se uneşte cu trupul”. Dar a crede aşa este lipsit de evlavie. Din această pricină, cei care se întreabă „cum” şi „în ce fel” se prăbuşesc cu capul în jos. În acest fel necredincios de a cugeta acei oameni au ajuns chiar să vorbească de o simplă locuire (a Logosului) în loc de întrupare, o lucrare omenească în loc de unire şi împărţire şi două subzistenţe sau persoane în loc de ipostasul unic al Domnului nostru Iisus Hristos. Ei au propus – fără evlavie şi dreptate – dogma unei pătrimi în locul sfintei şi negrăitei Treimi. Şi iarăşi binecuvântatul Grigorie spune în predica sa *Despre Fiul*: „Pentru a spune totul într-o frază; aşa cum pui pe seama dumnezeirii şi a acelei naturi care se arată a fi deasupra patimilor şi a trupului cele mai înalte lucruri, tot la fel pui cele mai de jos lucruri pe seama Celui împărţit, Care pentru a ta mântuire S-a deşertat pe Sine (de slavă) şi S-a întrupat”[99]. Şi tocmai de aceea credem, în bună rânduială, că Dumnezeu-Cuvântul Cel deplin şi perfect chiar şi după ce şi-a însuşit trupul nu a suferit vreo sporire sau risipire, ci mai degrabă prin Unirea Lui a adus o negrăită slavă naturii pe care a primit-o.

IV. Iar în privinţa Treimii, chiar după taina întrupării continuă să sufere pentru că acelaşi Dumnezeu-Cuvântul, dimpreună cu propriul Său trup, este unul din Treime. Şi aceasta nu din pricină că trupul său este din fiinţa Treimii, ci pentru că este trupul Dumnezeu-Cuvântului care este unul din Treime[100]. Căci a fost tocmai El şi nu altcineva.

99 Grigorie de Nazianz, A treia cuvîntare teologică, textul la Hardy, Christology 173 (par. 18).

100 Formula teopashită clasică „unus de trinitate carnepassus est ” este aici întrucîtva moderată. Ea îşi are rădăcinile în a treia scrisoare a lui Chirii către Nestorie, par. 6 (Stevenson, Creeds, 283) şi în cele 12

„Cel ce S-a coborât din cer, Fiului Omului, Care este în cer”[101]. Şi pentru aceea mărturisim că Dumnezeu-Cuvântul a pătimit în trup, a fost răstignit cu trupul şi îngropat cu trupul după binecuvântatul Chirii atunci când spune: „Dacă cineva nu mărturiseşte că Dumnezeu-Cuvântul a pătimit în trup, a gustat moartea în trup şi a fost făcut primul născut dintre morţi, deşi El este Dumnezeul vieţii şi de viaţă făcător, să fie anatema!”[102]. Noi spunem că acest bărbat a fost Hristos Cuvântul, după spusa binecredinciosului Ioan: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii”[103] – întrucât Cuvântul nu ar putea fi pipăit de mâini omeneşti în firea dumnezeirii Sale în afară de cazul în care. Se face om. Prin urmare, este mai presus de orice îndoială că pruncul pe care Prea Curata Fecioară l-a purtat şi l-a înfăşat în scutece şi l-a aşezat pe genunchii ei, pe care dreptul Simeon l-a strâns la pieptul lui, El despre care evangheliştii ne spun că era supus părinţilor Săi şi ne mărturisesc că sporea cu vârsta şi cu înţelepciunea[104] (tot Acelaşi) era Dumnezeu după fire, prin care s-au făcut toate cele văzute şi nevăzute, Unul-Născut şi primul născut „întru care au fost făcute toate”[105], după Apostolul Pavel. Acelaşi adevăr este limpede mărturisit şi de profetul Isaia, care zice: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul lui: înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie”[106]. Prin urmare, credem că nu poate fi împăcare cu cei care spun că Atotputernicul Dumnezeu s-a contopit cu acel prunc, fără să creadă că preaputernicul Dumnezeu era El

---

anatematisme ataşate scrisorii (Stevenson, 288).

101 Ioan 3,13.

102 Anatematisma 12 a lui Chirii.

103 1 Ioan 1,1.

104 Luca 2,51.

105 Coloseni 1,16.

106 Isaia 9,5.

însuşi Acel Prunc, mai ales că psalmistul arată că „tronul din veac în veac” nu-i al altcuiva, fiind cu totul al Lui, Care S-a născut de la Duhul sunt şi din Fecioara Maria şi primind botezul lui Ioan în Iordan, a sfinţit apele. Întrucât acesta spune: „Scaunul Tău, Dumnezeule, în veacul veacului, toiag de dreptate, toiagul împărăţiei Tale. Iubit-ai dreptatea şi ai urât fărădelegea; pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii

Tăi”[107]. Şi atunci, putea Dumnezeu să-L ungă pe El, al cărui tron era din vecii vecilor, dacă nu s-ar fi făcut om?

V. Şi astfel, potrivit cu vorbele profetului, Dumnezeu l-a făcut pe Hristos şi nu Hristos pe Dumnezeu aşa cum spun ereticii care cutează să afirme că Hristos este Dumnezeu prin proslăvire şi nu prin fire. Dumnezeu a fost uns întrucât S-a făcut pe El însuşi om. Şi nu este vorba că unul este Dumnezeu şi acelaşi este om. Acelaşi care este fiul după fire al Fecioarei este şi fiul după firea lui Dumnezeu. Pentru această pricină credem şi mărturisim două naşteri ale Dumnezeu-Cuvântului, una după dumnezeire din Tatăl, mai înainte de veacuri şi una după trup din Sfânta Fecioară, în zilele din urmă. Îi blamăm pe cei care nu recunosc naşterea lui Dumnezeu-Cuvântul după trup, pentru că ei sfârşesc prin a nu recunoaşte că faptele minunate şi patimile sunt ale Unuia şi aceluiaşi Fiu al lui Dumnezeu, lucru pe care întreaga Biserică a lui Dumnezeu îl mărturiseşte. Mai mult, cele patru sinoade (ecumenice) sunt de acord cu rostul expunerii noastre; Niceea celor 318 episcopi, Constantinopolul celor 150 (de episcopi) care au condamnat pe neevlavioşii pneumatomahi, primul sinod de la Efes unde prea veneraţii episcopi Celestin al Romei şi Chirii al Alexandriei au fost în frunte şi cinstitul sinod consfinţit la Calcedon. Pe lângă acestea noi îmbrăţişăm scrisorile binecuvântatului Leon[108].

107 Psalmul 44, 8-9.

108 Nu se face nici o încercare de reconciliere între sensul teologic al doctrinei lui Leon cu marcatul sens chirilian atestat de felul în care sînt

Anatematizăm toate părerile care contrazic învăţăturile Bisericii cuprinzând (aici) toate scrierile lui Teodor de Mopsuestia şi ale ucenicului său Nestorie şi pe toţi cei care au opinii asemănătoare cu acelaşi Nestorie. (Anatematizăm) toate scrierile care se opun celor douăsprezece capitole ale binecuvântatului Chirii pe care le-a dat la iveală împotriva numitului Nestorie; şi îi adăugăm acestora pe Eutihie şi Dioscor cu tovarăşii lor şi pe toţi cei condamnaţi pe bună dreptate de scaunul apostolic.

VI. În continuarea acestor (afirmaţii) putem să înfăţişăm (Prea) Fericirilor Voastre ce predanie am primit pentru înţelegerea harului lui Hristos prin care El ne-a scos de sub puterea lui Satan. Chiar şi în această pricină autoritatea voastră nu este foarte trebuincioasă. Credem că Adam a fost creat bun de către Ziditorul a toate, liber de orice ispite ale cărnii şi înzestrat cu o mare libertate aşa încât putea să aibă în el însuşi puterea de a face binele dar şi putinţa, dacă dorea, de a îngădui răul. Moartea şi nemurirea stăteau într-o anumită măsură în puterea libertăţii sale, întruat era capabil de amândouă. Dacă asculta porunca putea să devină nemuritor şi să nu guste moartea, aşa cum dacă o încălca, atunci moartea urma să vină pe loc. El a fost însă ispitit de viclenia şarpelui şi s-a făcut călcător al legii dumnezeieşti prin propria sa voie. Astfel, potrivit cu dreapta hotărâre pe care Dumnezeu i-o anunţase înainte a fost pedepsit să sufere moartea. Şi-a pierdut libertatea personală, a fost cu totul aruncat în robia păcatului şi atât trupul at şi sufletul i s-au schimbat într-o stare mult mai rea. Din acel timp încoace nu există om născut care să nu poarte lanţul păcatului afară de Cel care s-a născut printr-un nou fel de zămislire în scopul de a sfărâma acest lanţ al păcatului – „Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: omul Hristos Iisus”[109]. Ce ar putea fi sau ce putea să fi fost născut dintr-un rob dacă nu un rob?

---

apărate în continuare cele 12 anatematisme.

109 1 Timotei 2,5.

Câtă vreme Adam a fost un om liber el nu a zămislit fii, ci numai după ce a devenit rob al păcatului; şi de atunci, întrucât fiece om descinde din el, tot prin el fiecare om este rob al păcatului. După cum spune Apostolul: „prin greşeala unuia a venit osânda pentru toţi oamenii”[110]. Şi iarăşi: „printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el”[111]. Aşadar greşesc fără doar şi poate cei care spun că numai moartea, nu şi păcatul a pătruns în seminţia omenească, pentru că Apostolul aduce mărturie că atât păcatul dt şi, din el, moartea au fost aduse în lume. Iar de la acest blestem şi de la această moarte nimeni nu poate să scape de atunci încoace decât prin harul Mântuitorului care, deşi era Domn (şi) Dumnezeu adevărat S-a făcut rob, chip de rob luând[112], aşa încât să ne poată izbăvi din robia veşnică şi din puterea diavolului ducându-ne înapoi la adevărata libertate. Iată ceea ce a grăit El către Evrei: „Dacă Fiul vă va face liberi, liberi veţi fi într-adevăr”[113]. Ei cred că sunt liberi cu adevărat, când de fapt se agaţă zadarnic de robia grijilor omeneşti. Pentru ca această înşelătoare libertate să devină libertate adevărată, adică pentru ca libertatea omenească să poată ajunge libertate creştină, adevărata libertate avea trebuinţa unui eliberator, prin harul Căruia se putea întoarce de la grijile omeneşti pentru a contempla (şi a dori) acele lucruri care ţin de viaţa veşnică. Fără acest har ea izbuteşte într-adevăr să contemple şi să dorească (realităţile) omeneşti; dar nu poate contempla sau dori (sau râvni după) (realităţile) dumnezeieşti al căror prim şi principal temei, temelie adevărată şi izvor a tot binele este să crezi în „Domnul Slavei Cel răstignit”[114]. Fără îndoială că această (credinţă) nu izvorăşte din libertatea voinţei fireşti „căci nu trup şi

110 Romani 5,18.
111 Romani 5,12.
112 Filipeni 2, 7.
113 Ioan 8,36.
114 1 Corinteni 2, 8,

sânge ţi-au descoperit ţie aceasta ci Tatăl Meu cel din ceruri”[115] cui doreşte. El este cel care aduce adevărata libertate către Sine însuşi nu printr-o mişcare izbitoare, ci prin revărsarea de dulceaţă a Duhului Sfânt, aşa încât să ajungem degrabă să credem şi să mărturisim că Jisus este Domnul”[116]. Nimeni nu poate spune aceasta cu ajutorul libertăţii fireşti a voinţei; ci numai în Duhul Sfânt. În zadar bolborosesc prin urmare, cei care zic: „Ţine de mine să vreau să cred, iar de harul lui Dumnezeu, ajutorul”[117], căci adevărata lucrare a credinţei, care înseamnă să consimţi adevărului, ne este dată de Dumnezeu; aşa cum vădeşte şi Apostolul atunci când spune: „Căci vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeţi în El, ci să şi pătimiţi pentru El”[118].

VII. Aceşti inşi spun că şi dacă oamenii nu doresc să creadă, Dumnezeu face în aşa fel încât ei să dorească. Însă nu există cineva despre care să poţi spune că e în stare să creadă în mod firesc sau chiar să dorească vreun bine care să ţină de viaţa veşnică. Atunci de ce Dumnezeu nu-i face pe toţi oamenii să dorească (să creadă) atâta timp cât la Dumnezeu nu există părtinire şi când despre El stă scris: „El Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină?”[119]. Atunci fie Dumnezeu doreşte fără a fi în stare, fie dumnezeiască Scriptură minte. Să gândeşti aşa este necuvios; şi atunci rămâne că el nu îmboldeşte voinţa omenească, dar veghează ca ea să purceadă de la om aşa încât să existe o răsplată potrivită pentru cei care vor (să creadă) şi o dreaptă condamnare

115 Matei 16,17.
116 1 Corinteni 12,3
117 Textul atacă aici doctrina augustiniană despre har iniţiată de Casian şi urmată de Faustus de Riez şi ceilalţi membri ai şcolii din Lerini. Faustus va fi condamnat în mod special în anatemele din finalul textului.
118 Filipeni 1,29.
119 1 Timotei 2,4.

pentru cei care nu vor[120].

Dacă ereticii au aici dreptate în ceea ce continuă să îndruge, atunci ei au priceput nepătrunsele şi neînţelesele judecăţi ale lui Dumnezeu[121]. Dacă – aşa cum ar vrea ei (să spună) – Dumnezeu condamnă pe cei care nu aleg (credinţa) dar îi izbăveşte pe cei care o aleg – atunci nu mai e nimic dincolo de acestea şi nu mai încape aici nicio cercetare.

Iar în privinţa lor, Scriptura ar fi greşit nespus de mult atunci când mărturiseşte despre „nepătrunsele judecăţi ale lui Dumnezeu". Noi însă credem şi vădim oricând nepătrunsele judecăţi ale lui Dumnezeu şi spunem că dintre cei păcătoşi unii sunt mântuiţi prin harul şi bunătatea lui Dumnezeu, iar alţii sunt daţi spre o dreaptă dar neştiută judecată. Altminteri, lăsaţi-i pe cei care socotesc că aceasta e împotriva dreptăţii dumnezeieşti să ne spună, dacă pot, pentru ce El, Care voieşte ca toţi oamenii să fie mântuiţi şi să vină la cunoştinţa adevărului, a făcut atâtea lucruri minunate în Horazin şi Betsaida, dar n-a voit să facă niciunul în Tir şi Sidon, y 7 y 7

cu toate că El însuşi mărturiseşte că dacă s-ar fi făcut – „de mult în sac şi în cenuşă s-ar fi pocăit"[122]? Sau de ce a oprit El pe Apostol să propovăduiască cuvântul mântuirii în Asia şi Bitinia[123]. Dacă ei acceptă că aceste lucruri nu pot fi înţelese, atunci lăsaţi-i să-şi recapete minţile şi să priceapă că nu sunt decât oameni ca să nu se mai întrebe de ce Dumnezeu care are putere „ca din aceiaşi frământătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste"[124], poate să-i izbăvească pe unii printr-un dar gratuit şi să-i dea pe alţii spre o dreaptă şi neştiută judecată. Lăsaţi-i să strige dimpreună cu noi, sau mai degrabă cu

120c are ei doresc să-l combată. Afirmaţia imediat următoare inaugurează propria lor expunere a acestui subiect.
121 Romani 11,33.
122 Matei 11,21.
123 Fapte 16,6-7.
124 Romani 9,21.

Apostolul: „O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât de necercetate sunt judecăţile Lui şi cât de nepătrunse căile Lui? Căci cine a cunoscut gândul Domnului sau cine a fost sfetnicul Lui? Sau cine mai înainte i-a dat Lui şi va lua înapoi de la El? Pentru că de la El şi prin El şi întru El sunt toate. A lui să fie mărirea în veci. Amin!”[125]. Este prin urmare limpede pentru oricine că „harul nu vine către mine dacă mai întâi nu-l doresc” nu ni se potriveşte de fapt nouă, ci Apostolului. Aceasta este tot una cu a spune că un om i-a dat (ceva) înainte lui Dumnezeu pentru a lua înapoi de la El.

VIII. Noi însă urmăm aceluiaşi apostol şi mărturisim că voinţa – rădăcină a tuturor gândurilor bune şi armonie a lor – este întru totul de la Dumnezeu şi prin Dumnezeu şi în Dumnezeu. El este cel care, lăuntric, iartă şi îndreaptă gândurile rele ale oamenilor aşa cum răsar ele în faptele pământeşti. El face aceasta revărsând şi făcând să lucreze Sfântul Duh, după cum este scris: „voinţa este gătită de Domnul”[126]. Binecuvântatul episcop Vasile de Cezareea este de aceeaşi părere în a sa *Rugăciune la Sfântul Altar* care este un text obştesc în aproape tot Răsăritul. Printre alte lucruri el spune: „Îndeplineşte, întăreşte şi apără, Doamne. Orice rău îl făptuim, fa din el binele. Ţine-i pe cei buni întru bunătate; căci Tu le poţi pe toate şi nimeni nu Te poate pune la îndoială. Când vrei să izbăveşti nimeni nu-ţi poate sta împotrivă”[127]. Vedeţi cât de repede luminatul dascăl a pus deja capăt acestei controverse. Prin această rugăciune el învaţă că oamenii răi nu sunt făcuţi buni prin

---

125 Romani 11,33.

126 LXX, Proverbe 8,35.

127 Acest text este luat ca una dintre indicaţiile majore de vechime conform cărora Vasile cel Mare a compus în fapt elementele Liturghiei care îi poartă numele (Quasten, Patrology, III, 226 şi J. Gamier (ed.), Opera omnia S. Basilii, Paris, 1839, II, Praefatioy XIII, 59 sq.). Textul citat aici nu s-a păstrat în nici una dintre Liturghiile vasiliene ajunse la noi, cu care sînt familiarizat (alexandrină şi coptică), dar există destule ecouri ale aceluiaşi sentiment teologic pretutindeni. In Liturghia alexandrină, de

ei înşişi, ci de către Dumnezeu şi rămân în bunătate nu prin tăria lor proprie ci prin ajutorul harului dumnezeiesc. Binecuvântatul Inocenţiu, episcop al scaunului apostolic (din Roma) a grăit despre acestea în scrisoarea sa către Sinodul din Milevis: „toate nevoinţele, faptele şi virtuţile sfinţilor trebuie îndrumate spre lauda şi slava lui Dumnezeu, căci nimeni nu poate să-i fie bine plăcut Lui altfel decât în chipul pe care El însuşi l-a întărit” 66. Atunci când sinodul african a trimis răspunsul său scris către papa Zosimus, ei au limpezit mai mult şi mai cu grijă înţelesul (dat) de papă atunci când au făcut afirmaţia pe care voi aţi inclus-o în scrisorile trimise de voi înşivă în toate provinciile. Ei (sinodalii africani) spun: „Prin insuflarea lui Dumnezeu, căci toate cele bune trebuie îndreptate spre făcătorul şi zămislitorul lor, am adus aceste probleme în faţa conştiinţei împreună-episcopilor şi fraţilor noştri. Noi primim prin urmare formula (aceasta) aşa încât îi puteţi secera pe cei care preamăresc libertatea voinţei peste şi împotriva ajutorului lui Dumnezeu, ca şi cum aţi năvăli peste ei cu sabia adevărului scoasă.

Ce altceva face această voinţă liberă decât că ne ajută să ne dăm seama de marea noastră netrebnicie? Dacă, prin insuflarea lui Dumnezeu, aţi văzut aceasta în credinţă şi înţelepciune şi aţi vorbit despre ea cu vrednicie şi adevăr, aţi făcut-o pentru că „voinţa este gătită de Domnul”. Dumnezeu însuşi cercetează inimile copiilor Săi, aşa încât cei virtuoşi să poată împlini ceva prin insuflările Tatălui lor, „căci câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu”[128]. Noi nu experiem că voia noastră este prin urmare slăbită de vreo mişcare a voinţei omeneşti spre bine şi de aceea nu avem nicio îndoială că de fapt harul este mai înaintea voinţei. Dumnezeu lucrează în aşa fel în inimile oamenilor şi în voinţa liberă însăşi, încât cugetările sfinte, sfaturile evlavioase şi orice mişcare a voinţei înspre bine, trebuie toate să vină de la Dumnezeu. Prin el suntem în stare să făptuim orice bine,

128 Romani 8,14.

iar fără de El nu putem face nimic”[129]. Prea binecuvântatul Celestin aprobă aceste vederi atunci când spune în epistola sa către Gali: „Când căpeteniile poporului sfânt, în slujirea lor rânduită, se logodesc cu dumnezeiască milostivire, ei apără cauza seminţiei omeneşti. Întreaga Biserică li se alătură în rugă atunci când ei se imploră şi se roagă ca necredincioşilor să li se dea credinţa; pentru ca idolatrii să fie scoşi din greşelile necredinţei lor; pentru ca vălul (necredinţei) să fie ridicat de pe inimile iudeilor astfel încât lumina adevărului să li se arate; pentru ca ereticii să-şi vină în simţiri şi să priceapă credinţa universală; pentru ca schismaticii să primească în întregime duhul iubirii; pentru ca leacurile pocăinţei să poată fi date celor căzuţi; şi în sfârşit, pentru ca atunci când catehumenii sunt îndreptaţi către tainele naşterii din nou, să nu fie ferecate porţile milostivirii creştine.

Urmarea dovedeşte că cineva nu-L roagă pe Domnul pentru aceste lucruri fără rost sau în zadar, întrucât El binevoieşte pe mulţi să-i scoată din orice fel de greşeală. El îi eliberează pe aceştia de sub puterea întunericului şi îi strămută în împărăţia copiilor iubirii Sale. El îi face vase de cinste din vase de necinste! Oricine vede că lucrarea lui Dumnezeu este atât de desăvârşită, încât atunci când cineva aduce mulţumiri sau rugăciuni pentru iluminarea sau îndreptarea unora ca acestea, trebuie să le aducă întotdeauna lui Dumnezeu care i le-a dăruit”[130]. Şi puţin mai încolo el continuă: „Prin autoritate dumnezeiască am stabilit aceste legiuiri şi rânduieli bisericeşti şi suntem în aşa fel întăriţi de ajutorul lui Dumnezeu, încât îl mărturisim pe El ca fiind autorul oricărui gând şi a oricărei dorinţe bune, a oricărei împliniri şi virtuţi prin care cineva se nevoieşte după Dumnezeu încă de la începuturile credinţei (sale). Nu ne putem îndoi că meritele fiecărui om sunt precedate de harul lui Dumnezeu şi că numai prin

---

129 Sinodul de la Milevis, din 416, la care Fericitul Augustin a fost unul dintre episcopii prezenţi.

130 Celestin, Epistola 21,2.

Dumnezeu putem a începe să alegem ori să înfăptuim vreun lucru bun. Cu acest dar al ajutorului lui Dumnezeu nu e vorba ca voinţa liberă a cuiva să fie luată, ci mai degrabă este izbăvită aşa încât fiind în întuneric se face lumină, fiind rău ajunge drept, fiind slab se face puternic şi fiind smintit ajunge înţelept"[131]. Acelaşi dascăl îşi încheie epistola, cu această concluzie: „Noi credem că învăţăturile scrise, deopotrivă cu mai înainte numitele canoane ale scaunului apostolic, sunt îndestulătoare pentru a mărturisi harul lui Dumnezeu.

Nu privim ca fiind ortodox, orice trece de acestea şi orice se înfăţişează a fi împotriva afirmaţiilor de aici"[132].

Prea Sfinţiile voastre, n-am avut îndrăzneala de a crede că trebuie să vă înfăţişăm aceste lucruri ca şi cum aţi fi bărbaţi neştiutori. Am socotit că e de folos să cercetăm aceste probleme în smeritul nostru tratat pentru că suntem înfricoşaţi de aceste noi păreri nicicând auzite în biserici şi (dorim) să le respingem sminteala. Am fost iniţiaţi în învăţăturile tuturor Sfinţilor Părinţi şi de aceea anatematizăm pe Pelagius şi Celestius dimpreună cu Iulian de Eclanum[133] şi pe toţi cei care gândesc ca aceştia. Anatematizăm mai ales cărţile lui Faustus, episcop al Galilor, care au răsărit de la mănăstirea din Lerini. Nu încape îndoială că acestea au fost scrise împotriva ideii de preştiinţă (dumnezeiască) iar prin scrisul lor el (Faustus) se împotriveşte tradiţiei, nu numai aceleia a Sfinţilor Părinţi, dar chiar aceleia a apostolului însuşi. El face din ajutorul harului un adaos peste culmea râvnei omeneşti şi surpă întru totul harul lui Hristos mărturisind fără evlavie că sfinţii din vechime nu au fost mântuiţi prin acelaşi har care ne mântuieşte pe noi – după cum învaţă

131 Ibid., Epistola 21,12.

132 Ibid', Epistola 21,13.

133 Celestius şi Iulian au fost apăraţi în 429 la Constantinopol de către Nestorie, dar cînd Patriarhul a căzut la Efes, în 431, ei au fost condamnaţi împreună cu acesta în sesiunea finală a sinodului. Pentru călugării sciţi, asocierea acestor oameni demonstrează în mod simbolic că problema hristologică este intim legată de aceea a harului.

preabinecuvântatul apostol Petru[134] – (ci au fost mântuiţi) prin puterea firii.

PETRU, din mila lui Dumnezeu diacon, a semnat.

IOAN, din mila lui Dumnezeu monah, a semnat.

LEONŢIU, din mila lui Dumnezeu monah, a semnat.

IOAN, din mila lui Dumnezeu anagnost, a semnat.

(„Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3 – 4, martie-aprilie 1988)

Istoriografia ecleziastică de la Eusebiu de Cezareea la Beda Venerabilul – autoritate şi repetiţie în transmiterea unui model

A. Preliminarii

Nu ne-am propus să jalonăm în cele ce urmează o teologie a istoriei. Lucrarea îşi fixează ca principal obiectiv studierea acelor mecanisme în virtutea cărora istoria bisericească s-a constituit ca disciplină independentă. Problema aceasta este, cum se spune, foarte spinoasă, din mai multe pricini: este, pe de o parte, dificil să anulezi tensiunea dintre motivaţia confesională şi miza „obiectivă” a demersului, întrucât prima stă sub semnul spiritualităţii, pe când cea de a doua aparţine, *lato sensu*, „culturii”. Nu este deloc uşor, pe de altă parte, să transferi grila mentalitară a secolului XX asupra unui material creat în urmă cu mai bine de 16 veacuri. La o privire mai exigentă, dificultăţile semnalate nu rezistă, căci, în primul caz, se poate spune că adevărul este prin definiţie „personal” (aşadar subiectiv) şi deci incompatibil cu utopia culturală a obiectivităţii, iar în cel de al doilea, conflictul intermentalitar devine rezolvabil de îndată ce împărtăşeşti convingerea că *trecutul* este o *funcţie a prezentului*, şi nu un depozit static de „evenimente” ireductibile.

Nu îl poţi citi pe Eusebiu aşa cum îi citeşti pe J. Le Goff, G. Duby sau Alphonse Dupront, dar ultimii sunt inexplicabili – fie şi la nivelul dezicerilor pe care şi le asumă –, în lipsa străvechii *Istorii bisericeşti*. În acest context, înţelegem de ce ultimele înnoiri din câmpul

134 Fapte 15,11.

metodologic al ştiinţelor istorice sunt cel mai adesea aplicate în teritoriul culturii patristice şi medievale. Este într-adevăr absolut firesc ca „arheologia culturală” să sondeze cu prioritate orizontul arhaităţii şi, din această perspectivă, textul eusebian oferă studiului avantaje deloc neglijabile, aşa cum vom constata în decursul lucrării. Un asemenea avantaj rezidă în premisa unui *background* ideologic „monolitic”, lipsit altfel spus de echivocuri insolubile, greu disociabile în primă analiză, sau de contrasensuri travestite în false identităţi.

Este foarte anevoios să stabileşti sinopsa diferenţelor de mentalitate atunci când îţi propui să cercetezi, de pildă, imaginea Constantinopolului în textele cronicarilor francezi participanţi la asediul din 1204. E adevărat că Robert de Clari şi Villehardouin exprimă în cronicile pe care le-au scris distanţa dintre mica şi respectiv marea nobilime cruciată, dar coincidenţele mentalitare sunt mai numeroase decât diferenţele lor, de optică socială şi este suficient să invocăm aici prejudecăţile comune referitoare la „Orientul schismatic”, „ştiinţa sarazinilor” sau „aroganţa” narcisiacă a cavalerilor latini.

Dacă societatea eusebiană nu cunoaşte neapărat o organizare mai rudimentară, psihologia ei colectivă este în mod cert mai netă, marcată de opoziţii bine conturate şi dominată de o *viteză evenimenţială* scăzută. Nimic din semiarianismul profesat de părintele istoriei bisericeşti nu afectează capodopera acestuia, pentru că, la cumpăna secolelor III-IV, relaţiile dintre individ şi suprastructura epocii sale se defineau în termeni cu mult mai liberali, discursul nefiind prin urmare afectat de puzderia „condiţionărilor” ivite în lumea creştină posteonstantiniană. Evident că, sub raport politic, socio-cultural şi economic, Imperiul Roman, aflat în pragul oficializării creştinismului, cunoştea conflicte şi tendinţe de o incontestabilă diversitate. Dar, cu toate că şi Eusebiu va fi resimţit, ca orice subiect uman, aşa-numita „teroare a istoriei”, el nu a cunoscut, spre deosebire de

contemporanii săi neconvertiţi, impactul unei moşteniri decadente, profitând de privilegiul întemeietorilor de tradiţie care se pot dispensa de obişnuitele „complexe” ale continuităţii. Va fi fost însă eruditul arhipăstor al Cezareei un pionier „absolut” al istoriografiei ecleziastice? Fără îndoială că nu. Speciile literare, operele, textele în sens larg, nu apar *ex nihilo*. În cazul lui Eusebiu, antecedentele trebuie căutate atât în practica istoriografică păgână, cât şi în Sfânta Scriptură însăşi, căreia i se datorează – prin cea de a doua scriere lucanică – prima istorie concretă a Bisericii. Luând act de existenţa acestor două izvoare fundamentale, lucrarea noastră se inaugurează obligatoriu prin abordarea sumară a raportului dintre *sacru* şi *profan* în scrierea istoriei.

B. O dihotomie „recentă”: hierografia şi „istoria” profană

O seamă de diferenţe structurale conturează în primă instanţă relaţia dintre istoria sacră şi cea profană[135]. Privite literal, cele două regimuri discursive sunt strict antinomice, sacralitatea fiind prin definiţie incompatibilă cu faptul istoric brut, aşa cum se constituie el în spaţiul profan al voinţei omeneşti. Să fie atunci dihotomia aceasta un simplu operator intelectual valabil doar în perimetrul convenţiilor şcolare? Ne grăbim să afirmăm contrariul, spunând că distincţia sacru – profan colaborează de fapt la precizarea conceptului însuşi al istoriei, ininteligibil în absenţa ei. Neînţelegerea istoriei ca dialectică a sacrului, sau ca perpetuă tentativă de transcendere a profanului, sărăceşte ideea de *efort spiritual*, antrenând fiinţa umană în turpitudinea unor sisifice nonsensuri. Dacă ne-am îngădui aici o metaforă, am putea înţelege istoria ca pe o *vârstă a convalescenţei*, ca pe un necesar interval de însănătoşire spirituală a omului în teritoriul existenţial dintre cădere şi restaurare, natură şi har, moarte şi

135 Pentru cîteva amănunte şi idei pe care nu le vom relua aici, v. prezentarea traducerii româneşti a Istoriei bisericeşti (PSB 13), în „Studii teologice”, nr. 1/1988, pp. 121-125.

înviere.

Definiţia de mai sus ne permite să socotim că, în absolut, istoriografia universală debutează prin transcrierea Revelaţiei. Survin însă, de aici, două dileme: ori sacrul are o sferă mai amplă decât ideea creştină, scrierile păgâne „participând” în mod legitim la dialectica istoriei, ori el se limitează la revelaţia creştină pozitivă şi atunci „istoriile” nebiblice sunt pure fabulaţii, străine de scopul general-uman al existenţei şi chiar opuse acestuia. De la Aristotel la Francis Bacon, cugetarea europeană a postulat, în diferite forme, opoziţia dintre *fapte şi înţelesuri*, *istorie şi poezie* (i. e „Filosofie”) etc., ca pseudonime critice ale dihotomiei dintre *particular şi generaţi*. Toate comparaţiile respective puneau istoria – cu inevitabilul şi prozaicul ei particularism – într-o lumină peiorativă, rezervându-i în empireul ştiinţelor despre om o iremediabilă poziţie subalternă.

Am putea fi, pe bună dreptate, surprinşi de permanenţa acestei deprecieri în lumea eminamente creştină a civilizaţiei europene. Ea trădează de fapt dualitatea constitutivă a culturii mediteraneene, şi anume moştenirea *platonică* faţă în faţă cu cea *aristotelica*?; decalajul dintre ontologia individualului şi blamatul recitativ factologic al istoriei de tip cronicăresc actualizează o dată mai mult fertilul conflict al acestor două filosofii tutelare.

Platon – un iniţiat al gnozelor egiptene şi cunoscător al pythagorismului – a fost, până la recuperarea mozarabă a textelor aristotelice, maestrul de dialectică al Sfinţilor Părinţi, care, de la Sfântul Iustin Martirul sau teologii alexandrini până la Sfântul Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul, s-au delectat necontenit cu fermecătoarele raţionamente ale *Dialogurilor*. Acest fapt angajează consecinţe de prim ordin pentru discuţia noastră, căci platonismul patristic răsăritean, coroborat cu viziunea

biblică asupra Timpului[136][137], a precizat statutul intelectual al istoriografiei de la Eusebiu până la Beda Venerabilul. Părinţii au adăugat ecuaţiei platonice istorie – etiologie (ştiinţă a cauzelor) propria lor contribuţie, axată pe corespondenţa dintre finalitatea eshatologică a timpului istoric şi responsabilitatea *personală* a fiecărui gest creator de istorie. Dacă timpul are un sfârşit şi sfârşitul timpului aduce judecata faptelor fiecăruia, atunci istoria este un spaţiu etic, iar istoriografia nu poate viza cu îndreptăţire decât peisajul „faptelor" personale; iată posibilul silogism constituant al teoriilor patristice despre rostul teologic al „cronicii", aşa cum îşi va fi aflat el formularea, la confluenţa dintre generaţia Apologeţilor şi cea a primilor gânditori neoplatonici.

Apetenţa concretului, înclinaţia spre naraţiune, pragmatismul anecdotic, toate acestea sunt dimensiuni care conotează în egală măsură scrierile istorice precreştine. Pentru o mai bună contextualizare a capodoperei eusebiene, o privire retrospectivă asupra acestor texte străvechi este probabil binevenită, mai cu seamă că numai o asemenea succintă recapitulare ne poate dezvălui diferenţele subterane dintre cele două vârste istoriografice aparent, dar numai aparent izomorfe.

---

136 Istoria intră explicit în ontologia platonică; cf. textului din Phaidon, 96, A, apud art. cit., p. 121.

137 Ne referim de fapt la concepţia vechi-testamentară asupra istoriei, excelent sintetizată e.g. de Rudolf Bultmanrr. „Pentru Vechiul Testament istoria este o unitate, dar nu există nici o analogie între ea şi natură. Din acest motiv, ea nu este supusă unor legi imanente care ar putea fi cunoscute cu ajutorul unor cercetări psihologice. Unitatea acesta este dată în semnificaţia ei, adică în guvernarea sau educarea poporului de către Dumnezeu [...]. Pe de altă parte, subiectul istoriei este poporul sau naţiunea. Indivizii nu au importanţă decît în calitatea lor de membrii ai poporului" (v. întregul cap. „L'Histoire avant Jésus Christ", în vol. Histoire et eschatologie, Delachaux et Niesdé, coll. „Foi vivante", nr. 115, 1969, pp. 1-35). Acest „colectivism mesianic" este la fel de impersonal în ultimă instanţă ca şi naturalismul pancosmic al istoricilor greco-romani. E limpede că valoarea istorică a persoanei şi semnificaţia personală a istoriei şi-au găsit prima formulare netă abia în istoriografia creştină.

Cele mai vechi texte istorice din tradiţia de limbă greacă aparţin unui anume *Hellanikos din Mytileney* de la care se păstrează câteva fragmente în dialect ionic arhaizant, citate de unii autori mai recenţi[138]. Calea regală a acestei tradiţii este deschisă însă de *Tucydides* (460 – 396) [139] şi *Herodot* (490 – 429), ale căror opere ni s-au transmis, graţie fervorii admirative a urmaşilor, integral. Fervoarea întemeiată pe acurateţea literară a acestor sinteze, clasica şi surprinzătoarea lor maturitate, care ne permite să intuim – ca şi în cazul eposului homeric – laboriosul efort de întemeiere datorat unor precursori anonimi. Nu insistăm aici asupra tuturor exponenţilor post-herodotieni ai istoriografiei eline. Reţinem doar faptul – decisiv pentru întreaga evoluţie ulterioară a genului – că în secolul IV î.Hr. practica scrierii istoriei era deja scindată între extrema analizelor erudite şi cea a sintezelor de tip filosofico-literar: rivalitatea dintre Isocrate şi Platon este în acest sens emblematică, prevestind triumful mentalităţii retorice, care avea să fie proclamat mai târziu de către discipolii celebrului orator atenian7.

Sub aurora clasicismului, civilizaţia greco-romană adânceşte opoziţia dintre ancheta erudită (care acoperea sfera antropologiei culturale de astăzi) şi creaţia istoriografică de tip literar, care se dispensează treptat de exigenţa unei baze documentare solide, preferând artificiul stilistic, glosa personală, ficţiunea mitologizantă,

---

138 Hellanikos fusese (şi el) precedat de o serie de logografi, proto-istorici şi geografi, colportori de genealogii şi mitologii locale (aşa-zisele întemeieri), în fragmentele cărora poezia coabitează prolix cu fabula şi listele cuprinzînd numele unor regi quasilegendari (pentru detalii, v. Dionisos din Halicarnas, Istoria romană, cap. V, sau, într-o expunere modernă, Maria Marinescu-Himu, Adelina Piatkowski, Istoria literaturii eline, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pp. 132-135).

139 După toate probabilităţile, Tucydides este primul istoriograf care se adresează posterităţii în mod conştient. Animat de un orgoliu auctorial specific poate υβρις-ului grecesc din toate timpurile, el declară - cu o foarte „petrarchiană” ambiţie a veşniciei literare - că „istoriile” sale reprezintă un κτήμα εις αει. Dar iată fragmentul din Războiul peloponesiac, I, 22, 4 în care anunţă principiile programului său istoriografie:

deformarea partizană a adevărului sau superbia polemicilor gratuite. Cea mai notabilă excepţie în familia acestor istorici seduşi de mirajul

Lipsa elementului mitic le va face, poate, mai puţin atrăgătoare pentru auz, dar pentru cititorii care vor dori să cerceteze şi *adevărul clar al faptelor petrecute* şi tot aşa al celor care se vor petrece în viitor, vreodată, *potrivitfirii omeneşti*, la fel sau în chip asemănător, va fi îndeajuns (să le socotească folositoare). Opera este compusă mai mult ca un *bun pentru totdeauna*, decât ca o lectură sărbătorească menită să fie ascultată o clipă" (j.tz., Tucydides, op. cit., în trad. lui N. Barbu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 159). Amănunte în excelentul eseu semnat de H.-I. Marrou, *Qui est-ce que l'histoire*, în vol. „L'Histoire et ses méthodes", Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard NRF, 1961, pp. 3 – 30 *sq.*, de unde am preluat majoritatea informaţiilor referitoare la istoriografia modernă.

7 Amintim în context pe Ephoros din Kyme, Theopomp din Chios, Timaios din Taormina (cca. 370 – cca. 281).

calofiliei este *Polybios din Megalopolis* (cca. 200 – 120), care – în calitate de martor privilegiat al ascensiunii romane ca urmare a războaielor punice – a scris faimoasele *Istorii* în 40 de cărţi, prima lucrare în care istoria universală nu mai este rezultatul juxtapunerii unor istorii locale, ci fructul unei viziuni personale integratoare. Alături de Tucydides, Polybios este un „modern". Ca şi acela, el a fost un om de acţiune refulat în ariergarda vieţii publice ca urmare a unor comoţii politice. Dar opera lui aduce noutatea esenţială a eliminării *discursului fictiv*, cu importante câştiguri de imparţialitate. Mai puţin σοφός decât ilustrul său compatriot şi predecesor, Polybios explică totuşi succesul latinilor prin capacitatea acestora de a contopi într-o formulă statală eficientă avantajele celor trei sisteme politice analizate de Aristotel: monarhia, aristocraţia şi democraţia. Fără a se erija în apologet al Constituţiei Republicane, el este, dimpotrivă, primul critic

al Romei, subminată deja de reversul „maladiv” al propriului ei triumf.

Istoricii păgâni de după Polybios sunt în majoritate autori de mâna a doua, care se mulţumesc să adauge materialului oferit de precursori simple „fioriturі” şi marginalii (*sententias et colores*), afiliate servil la ideologia „conglomeratului moştenit”. Această *tehnică rescriptivă* se sprijinea din păcate pe izvoare secundare şi terţiare, preluate cel mai adesea necritic. În paralel, cercetările erudite întreprinse pe linia lui Hellanikos şi Hippias proliferează în graniţele unei mereu mai acuzate frivolităţi: monografii de oraşe şi cetăţi sau popoare, biografii „exemplare”, în genul moralismului psihologizant[140], culegeri de documente, atlasuri şi tratate medicale, toată această avalanşă livrescă specific elenistică prevesteşte întrucâtva eclipsa unei culturi.

Carenţa de vitalitate, secătuirea „sevelor” spirituale transpar în progresiva orientare a istoriografiei elenistice spre enciclopedism: sub influenţa şcolii lui Aristotel, aceasta se depolitizează, situându-se pe orbita îngustă a disciplinelor particulare, care îşi găsesc în această perioadă cei mai zeloşi doxografi. Reţinem aici şi tendinţa contrarie, de încorporare a valorilor Orientului în vastele cronologii universale elaborate în urma campaniilor lui Alexandru. *Mahelhon şi Berosius*, *Filon din Byblos* şi chiar textul *Septiiagintei* popularizează enigmele marilor civilizaţii din Egipt, Mesopotamia, Iudeea sau Fenicia, altă dată greu accesibile.

Pe de altă parte, omul elenistic îşi cunoaşte mai bine istoria prin riguroasele tabele cronologice întocmite de *Eratostenes din Cyreney Apolodor din Atena* sau *Castor din Rodos*. Exemplele şi mărturiile referitoare la explozia istoriografică elenistică s-ar putea înmulţi, mai ales că, aşa cum elegia păgână şi-a găsit în obscurul Rutilius

140t estis temporum, lex veritatis, vita memoriae, magistra vitae (op. cit., Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 548).

Namatianus[141] un ultim slujitor chiar în secolul V după Hristos, istoricii necreştini au continuat să activeze mult după întemeierea Bisericii şi este suficient să-i pomenim aici pe sirienii *Herodian*[142] şi *Ammianus Marcellinus11*. De la îndepărtatul Hellanikos la aceşti autori târzii, aproape un mileniu de istoriografie greco-romană pare guvernat de următoarele reguli interioare:

1. *Analogia dintre natură şi istorie*, exprimată în ceea ce R.G. Collingwood numeşte „substanţialismul" istoriografiei necreştine. Conceptul eleat al Fiinţei imuabile, raporturile matematice dintre astrele cerului pythagoreic şi teoremele stoice despre ciclurile lumii colaborează în acest caz la compromiterea ideii de istorie. Istoricul păgân este mai degrabă un „cosmograf" care descrie – sub zodia eternei întoarceri – „accidentele" unei substanţe veşnice, aflate de fapt dincolo de istoricitate.

2. *Desacralizarea* „progresivă" operată de-a lungul celor două etape distincte care jalonează evoluţia literaturii istorice precreştine, şi anume: a) *demitologizarea* structurilor narative şi *politizarea* treptată a discursului, în care suntem îndreptăţiţi să vedem de fapt schimbarea accentului de pe *sacralitate* pe *violenţa rituală* a existenţei sociale. Această tendinţă este depistabilă atât în primele texte postmitologice, care privilegiază *tema războiului*, cât şi în lucrările din perioada clasică, al căror nucleu ideologic conţine în primul rând *ideea luptei pentru putere*, b) mişcarea complementară, care urmăreşte *depolitizarea* discursului şi orientarea lui spre o viziune *antropocentrică*, întemeiată pe cultul virtuţilor etice. Asistăm la destructurarea instituţiilor tradiţionale şi la „interiorizarea" anarhică a religiozităţii.

Mileniul istoriografiei precreştine străbate aceste schimbări, dar nu la modul diagramelor spengleriene, căci

---

141 Rutilius Namatianus, De reditu suo, text şi trad, franceză în „Les belles Lettres", Paris, 1933.

142 Herodiani, ab excessu divi mărci libri acto, trad. rom. de Radu Alexandrescu, „Scriitori greci şi latini", Ed. Academiei R.P.R., 1960.

dincolo de „grecitate” sau „romanitate” şi dincolo de revanşa târzie a Mediteranei Orientale exista aventura lui *homo europaeus*. Iar această aventură urma să continue, prin decantări succesive, în primele secole ale noii civilizaţii creştine.

C. *Faptele Apostolilor*, prima istorie a Bisericii; precursori eusebieni

Când Sfântul Luca redacta *Faptele Apostolilor*, operele lui Plutarh şi Tacitus nu erau scrise. Această revelatorie discronie vorbeşte de la sine despre necesitatea de a nu utiliza în mod schematic criteriul cronologic al „erei creştine”, acolo unde soarta şi semnificaţiile textelor depind mai degrabă de taina duratelor subiective. Bineînţeles că hiatusul celor două ere poate fi descris şi prin metafora coabitării dintre o „agonie” prelungită şi o „copilărie” impetuoasă. Acest gen de metaforizare ne confruntă însă cu fundătura deja amintitului „organicism” de tip spenglerian, al cărui singur corolar, fireşte inavuabil, este acceptarea fatalităţii ca „motor” al vieţii istorice. În realitate, cezura menţionată este o dată mai mult de natură mentalitară, căci în comparaţie cu structura istoriografiei necreştine, aşa cum a fost ea descrisă, prima istorie a Bisericii oferă analizei o serie de diferenţe specifice care aparţin, indiscutabil, unui alt mod de a gândi relaţia dintre subiect şi timp. Trei asemenea diferenţe de ordin mental se impun cu precădere atenţiei:

1. Cu întâia scriere creştină, *analogia natură – istorie încetează*. Pe linia providenţialismului teocratic moştenit din universul ebraic, *Noul Testament* propune prima filosofie (coerentă) a istoriei[143]. Fortuna, Nemesis, Tyche, Heirmarmene, Parcele şi toate celelalte reprezentări mitologice ale ideii de *fatum*, aşa cum apăruseră ele în cultura păgână, de la tragicii greci la Apuleius, vor

143 Această expresie se referă la creştinism ca izvor al filosofiei istoriei maturizată mult mai tîrau prin Voltaire, Condorcet, Vico, Herder şi Hegel.

cunoaşte de acum concurenţa decisivă a creştinismului, care postulează *a rebours* raţiunea eshatologică a devenirii istorice.

Sub raport valoric, textul canonic al noii religii are meritul absolut de a fi cristalizat baza teoretică şi existenţială a oricărui discurs istoriografie demn de acest nume.

2. Sfântul Luca fixează cronologia mesianică într-o osatură fermă, la înălţimea rigorilor unui Tucydides[144145]. Credinţa propovăduită de autorul apostolic presupune un *realism istoric maxim* care asimilează, prin însăşi logica sa doctrinară, istoria poporului ales. Istoricizând religia şi sacralizând istoria, creştinismul a situat validitatea oricărui fapt istoric în perspectivă soteriologică. Acest nou criteriu *praxiologia,* această modalitate inedită de a explica raportul dintre individ şi faptele sale în contextul existenţei colective, este cea de-a doua notă specifică în suita celor pe care le prezentăm aici. În „partitura" unei vieţi, singurele fapte capitale, semnificative, constructive şi exemplare sunt cele care marchează calea personală spre mântuire.

3. Sfârşitul istoriei şi responsabilitatea soteriologică a gesturilor individuale care preludează iminenţa acestui *finis mundi* aveau nevoie de o normă indefectibilă, de un adevăr destul de puternic pentru a transforma asemenea principii, aparent pesimiste, într-o mobilizatoare evidenţă universală. Această normă este reflexul imediat al

---

144 în prologul Evangheliei lucanice, adverbul Ccribîj este cea mai bună (auto)caracterizare a exigenţelor de lucru împărtăşite de autor (Luca 1,1).

145τ ρέφεται χλόη και υδατι, οΰτω ό άνθρωπος Ζωοποιείται πράξει και γνώσει. Origen, Selecta in Psalmos, 22,1 (în Migne, P. G., 12,1260 C); 2. acţiune: a) în general; b) despre faptele bune; c) despre impulsul de a face un lucru; 3. datorie oficială (şi exercitarea acesteia); 4. operă literară (cf. Eusebiu H. E. 5,28,7; Migne, P. G., 620,513 B); 5. depoziţie; 6. acte şi tranzacţii referitoare la descrierile istorice (e.g. ...τάς των βατιλέων πράξεις έκτιδέμενος) (Taţian, Orat38, Migne, P. G., 6,771 A) (apud G. W. H. Lampe D. D., A Patristic Greek Lexicon, Oxford University Press, 1984, art. cit.y p. 1127).

întrupării, eveniment crucial şi temei „recapitulativ” al Noului Timp inaugurat de Mântuitorul Iisus Hristos, care înalţă istoriografia la demnitatea de cronică pioasă a iconomiei dumnezeieşti.

O veritabilă *renovatio mentis* patronează de acum posesiunea Adevărului personalizat în Iisus Hristos, spre radicală deosebire de adevărul „personificat” anterior în tradiţiile mitologice şi alegoriile morale ale politeismului. Gesticulaţia eroică sau politică a personajului istoric precreştin este salutar înlocuită prin gestualitatea exemplară a unui sacrificiu fondator care aboleşte timpul giratoriu al anticilor, instalând în conştiinţe viziunea unei durate ascendente. Şi pentru că παρουσία înseamnă în primul rând *prezenţă*, adevărul istoricităţii lui Hristos converteşte în eternitate prezentul continuu al realităţii Sale euharistice, muţind activitatea istoriografică în sfera credinţei şi a contemplaţiei.

Cele trei mutaţii semnalate sunt implicit sesizabile în *Faptele Apostolilor* şi dovedesc că istoria bisericească are nu doar un incontestabil statut biblic – mergând până la congenialitate doctrinară dar şi drept de cetate în orizontul mai larg al Revelaţiei. Sfântul Luca a preluat relatările unor martori direcţi (Barnaba, Pavel, Filip, Ioan, Marcu, Timotei, Gaius sau Aristarh), pe care i-a putut consulta, înserând în text tabloul neschimbat al tuturor informaţiilor primite. Scenariul kerygmatic urmează o schemă epică aproape invariabilă: sosirea misionarilor – primirea făcută de evrei – dispoziţiile magistraţilor municipali – durata şederii şi împrejurările plecării. Adversarii textului au criticat inconsecvenţele cronologice, datorate probabil absenţei unei revizuiri finale. Dar informaţiile de ordin geografic, topografic şi administrativ au fost pe deplin verificate de anchetele arheologice moderne.

O la fel de relativă asumare a convenţiilor exactităţii găsim în scrierile lui *Hegesip* şi *Sextus Julius Africanusy* modeştii, dar totuşi importanţii precursori imediaţi ai

marelui Eusebiu. Amândoi nu sunt nişte istorici profesionişti, ci mai degrabă nişte „curioşi” înzestraţi cu abilităţile unor enciclopezi itineranţi. Hegesip este un turist în genul lui Pausanias, mai puţin erudit decât Aulus Gellius. El vizitează comunităţile creştine cu ochiul etnologului şi moralistului, scriind o seamă de note (de fapt „memorii”) de călătorie, numite în epocă υπομνήματα. La mijlocul secolului al II-lea, va fi ascultat în premieră *Epistola I către Corinteni* a Sfântului Clement Romanul. Rezultatul global al investigaţiilor sale s-a concretizat sub titlul definitiv Πέντε υπομνήματα εκκλησιαστικών πράξεων, în care ultimul termen trimite la prototipul lucanic.

În ceea ce-l priveşte, Julius Africanus, medic şi învăţat din Libia, care a întreprins călătorii de studiu în Egipt, Frigia şi Armenia, pentru a se stabili ulterior la Emaus-Nicopole, în Palestina, este autorul unor Χρονογραφίαι parcurse cu siguranţă şi de Eusebiu, care le citează în capodopera sa (*Historia ecclesiastica*, VI, XXXI, II). Din tezaurul *Bibliotecii* lui Fotie, ştim că acest Ιστορικόν cuprindea o primă „istorie a lumii” de la referatul cosmogonic din *Geneză* până la anul 221 d.Hr., în vremea împăratului Heliogabal (218 – 222) şi că el va fi furnizat modelul tuturor *cronografiilor* creştine ulterioare, de la Theophanes şi Ioan Malalas până la Gheorghe Syncelul şi anonimii bizantini. Este interesant că în toate istoriile pornite „de la Adam” şi aduse „la zi”, în prezentul autorului, trama istoriei profane funcţionează ca *pretext veridicizant* pentru evenimentele istoriei sfinte. Aşa cum Sfântul Luca se referise la coordonatele >

politice ale Naşterii Domnului, Eusebiu va situa naşterea lui Avraam sub domnia lui Ninus, cel de al doilea rege al Asiriei etc.

Hegesip şi Julius Africanus reprezintă – aidoma autorilor care ilustrează literatura aşa-numitului iudaism inter-testamentar – puntea necesară dintre *Faptele Apostolilor*, ca protoistorie a creştinismului aureolată de

prestigiul scriitorului biblic, şi *Istoria* lui Eusebiu de Cezareea. Aportul lor, sau ceea ce am putea numi pionieratul lor istoriografie, a adus – după cum susţine şi Bardenhewer – servicii substanţiale Părintelui istoriei bisericeşti[146].

D. Eusebiu de Cezareea ctitorul

„... firea lucrurilor cere multă înţelegere din partea celor binevoitori, căci mărturisesc eu însumi că *realizarea deplină şi fără lipsuri* a unei atât de mari făgăduieli întrece puterile mele, întrucât *sunt cel dintâi care pornesc o astfel de lucrare*, păşind oarecum pe un drum pustiu şi nebătătorit...»[147]. Prin aceste cuvinte, Eusebiu ne comunică perfecta sa luciditate în raport cu obligaţiile şi dificultăţile unui travaliu de întemeiere, pe care şi le asumă invocând ajutorul divin. În acelaşi paragraf el se arată mai degrabă decepţionat de „slabele temeiuri" (σμίκρας... προφάσεις) oferite de scrierile înaintaşilor.

Trei aliniate mai jos, autorul nostru stabileşte – aşa cum anticipam – statutul teonomic al istoriografiei bisericeşti: „... această scriere a mea" – ne spune Eusebiu – „va începe cu ideea că iconomia şi teologia lui Hristos depăşesc mărirea şi puterea raţiunii omeneşti"[148].

Privită în retrospectivă, întreprinderea eusebiană nu este, prin noutatea ei, chiar atât de „aleatorie" pe cât ne sugerează preambulul citat. Încă de la apariţia sa, creştinismul nu şi-a permis să neglijeze problemele istorice, tocmai pentru că atacurile dirijate împotriva lui, de la cele iniţiate de Porfir şi Celsus până la dezbaterile contemporane, au pus în primul rând la îndoială originalitatea metafizică şi valoarea istorică a *Evangheliilor*[149]. Din acest motiv, comunităţile veacurilor

146 Otto Bardenhewer, Patrology, B. Herder, Freiburg im Breisgau, 1908, p. 163.

147 Istoria Bisericească, 1,1,2, ed. cit.,p. 29.

148 Idemy ibidem.

149 „Ce reproşa Celsus creştinilor în Discursul adevărat pe care l-a compus împotriva lor spre sfîrşitul secolului II? Era faptul de a admite un Dumnezeu Care nu este imuabil de vreme ce adoptă iniţiative şi

primare au manifestat un interes maxim pentru propriul trecut, aşa cum rezultă, de pildă, din venerarea documentelor de origine apostolică, sau din riguroasele şi străvechile *Acte Martirice*, străbătute în egală măsură de grija localizărilor şi de urgenţa conservării vestigiilor. În condiţiile unei permanente curse pentru „autentificare”, este remarcabil, dar deloc surprinzător faptul că Biserica a produs mai multă istoriografie în perioadele tulburi (persecuţii, Reformă etc.). Pentru *societas ecclesiastica*, istoria a fost şi a rămas obiectul genului-limită. Ne-am putea chiar pune întrebarea dacă marea culpă a textelor condamnate în cursul timpului, de la prolifica literatură apocrifa la scrierile lui Origen sau Ioan Italos, nu rezidă în „anistorismul” acestora, exprimat printr-o abuzivă alegorizare a celor sfinte. Oricare ar fi răspunsul, e limpede că la cumpăna secolelor III-IV creştinismul nu mai putea amâna scadenţa datoriei de a se justifica din perspectiva propriei evoluţii istorice. Din acest punct de vedere, opera lui Eusebiu se constituie într-o replică ideală, în ciuda lacunelor pe care concepţia modernă despre istoriografie i le-ar putea reproşa. Şi personalitatea marelui savant din Cezareea n-a dus într-adevăr lipsă de „acuzaţii”, în parte îndreptăţite. I-a fost, de pildă, imputat „oportunismul” bănuit dincolo de mereu activele sale disponibilităţi ca apologet al dinastiei constantiniene, deşi acestea sunt perfect explicabile prin prisma neobositului său entuziasm religios, care este, fără îndoială, sincer. I-a fost, de asemenea, reproşată absenţa aproape totală a spiritului critic şi nu se poate nega înclinaţia lui Eusebiu spre dezordinea tuturor exceselor, care întunecă

---

decizii noi, pe potriva împrejurărilor şi Care nu este impasibil atita timp cît cunoaşte mila. Aceasta înseamnă să crezi într-o mitologie, aceea a lui Hristos, «ale cărei naraţiuni nu îngăduie interpretarea alegorică», adică (într-o mitologie) care se prezintă ca istorie reală şi nu poate fi redusă la simbolul unei legi fizice” (s.n.) (cf. E. Brehier, Histoire de laphilosophiey I, Alean, Paris, 1931 p. 490). Este suficient să amintim în context semnificativa intruziune a „istoriei” în cel mai autoritar credo al Bisericii, Simbolul niceo-constantinopolitan, în care se spune: „şi S-a răstignit pentru noi, în zilele lui Ponţiu Pilat” etc.

veracitatea scrierii sale, fie că este vorba de aversiuni umorale sau de simpatii nefondate. Într-o lucrare atât de întinsă, o „carte" este integral dedicată lui Origen, sfidându-se astfel nu numai echilibrul ansamblului, dar şi exagerările îndeobşte admise în materie de *parti-pris*. Tot

Origen – s-a spus[150] – dă şi măsura escamotărilor eusebiene, în virtutea cărora un personaj de anvergura lui Metodius de Olimp lipseşte cu totul, ispăşindu-şi în acest fel „vina" de a-l fi combătut pe magistrul alexandrin.

Capricios şi nu o dată contradictoriu ca orice *vir illustrisy* Eusebiu compensează regeşte „defectele" amintite printr-o serie de înzestrări impecabile. Dacă ţinem cu adevărat seama de vicisitudinile bibliografului trăitor înaintea lui Gutenberg, vom estima corect *memoria şi curiozitatea* lui Eusebiu, care sunt calităţile sale cele mai frapante. Autorul *Istoriei bisericeşti* este un spirit prin excelenţă livresc, avid şi niciodată mulţumit de cantitatea documentelor înconjurătoare, pe care o sporeşte prin cheltuieli exorbitante şi împrumuturi, cu apetitul unui lector ciclopic. Acest mare consumator de pergamente ignoră tot ceea ce depăşeşte sfera strictă a literelor şi rămâne neclintit în faţa inscripţiilor sau a mormintelor. El nu şi-a menajat niciodată eforturile de arhivist şi filolog, s-a lăsat confiscat de subtilităţile bibliofiliei, dar a rămas oarecum dezarmat, tocmai de aceea, în faţa dilemelor dogmatice, sinodale şi polemice care solicitau inteligenţa contemporanilor săi.

Doctrinar mediocru, Eusebiu este însă incomparabil în arta, pe alocuri histrionică, a cuvântului, reînviind trecutul cu o magistrală supleţe în dozarea accentelor şi selecţia mărturiilor. Dorinţa sa de a nota evenimentele istoriei bisericeşti de la Hristos la „revoluţia" constantiniană s-a concretizat într-o operă ale cărei tipare au dobândit ulterior puterea de lege a genului. Cele trei

---

150 V. în acest sens o serie de savuroase remarci pe tema „subiectivităţii" eusebiene în F. Cabrol, H. Leclerq, Dictionnaire dArchéologie Chrétienne et de Liturgie, tom. VI, partea a II-a, Paris, 1925, art. „Histoire écclesiastique"

reguli ale „codului” eusebian (*scopul cronologic, intenţia literară* şi *alegerea temelor*) s-au bucurat de o autoritate excepţională, sporită prin însăşi reiterarea lor în istoriografia posterioară. Chiar şi deficienţele *Istoriei* eusebiene au devenit, sub pana înfricoşată a emulilor săi, virtuţi ale unei tradiţii mereu mai greu de contestat.

1. Dacă prin intenţiile sale „politice”, discursul clasicilor tindea spre *actualitate* şi actualizare, textul lui Eusebiu angajează o cronologie de *tip regresiv*, bazată pe nostalgia originilor şi exprimată printr-o omniprezentă pornire spre exaltarea trecutului. Tonul ditirambic, celebrarea triumfului creştin din cartea a X-a, ca şi modul aproape „romantic” în care produsele prezentului pălesc în faţa gloriilor de odinioară, demonstrează ideologia paseistă a scriiturii eusebiene. Pe planul antitezei dintre actualism şi paseism, diferenţa dintre istoriografia romană târzie şi istoria bisericească devine flagrantă. S-ar putea chiar spune că acest mod de a scrie istoria *cu privirile fixate spre trecut* a depăşit graniţa cronicii medievale, perpetuându-se până în secolul XVIII sau, dacă ar fi să-l evocăm aici pe Chateaubriand, chiar până la 1848, când elitele încep să îl citească pe Jules Michelet.

2. O altă „normă” eusebiană este legată de neglijarea (sau cel puţin dispreţuirea) eleganţei stilistice. Sub acest aspect, *Faptele Apostolilor* este un text cu mult mai apropiat de tradiţia istoriografiei clasice, în comparaţie cu dezinvoltul Eusebiu, care scrie într-o elină indigestă, cu perioade obtuze şi nenumărate concesii faţă de legităţile retoricii. Opul eusebian ar fi fost catalogat de către orice istoric clasic în categoria ύλη συγγραής (colecţie arhivistică) mai degrabă decât în genul συγγραφή (*narratio*), conform distincţiei aplicate de *Olympiodorus* la propria-i operă[151]. Această distincţie s-a menţinut atât timp cât istoria „clasică” a rezistat alături de cea creştină, cu

151 Distincţie notată de Photie, Biblioteca, 80, ed. W. Henry, I, Paris, 1959, p. 166, apud R. A. Markus, Cburcb History and Early Church Historians, p. 3, nota 11, în voi. „From Augustine to Gregory the Great”, Variorum Reprints, Londra, 1983.

toate că o serie de convenţii clasice au supravieţuit şi în opera unor scriitori bisericeşti, aşa cum au fost de pildă *Procopius* sau *Agathias*, care din punct de vedere mental aparţin universului unor Tucydides, Dexippus sau Ammianus Marcellinus. Opţiunea eusebiană a fost însă mai puternică şi, din acest motiv, istoriile bisericeşti redactate în directa ei descendenţă suferă de acelaşi inestetic „documentarism”. Abia dacă mai este cazul să amintim caracterul *formal* al acestor conflicte, care nu opun păgânul şi creştinul, ci istoriografia seculară în contrast cu cea ecleziastică.

Ceea ce reţinem în chip de concluzie este doar faptul că presiunea convenţiilor clasice asupra istoriei bisericeşti este minimă[152].

3. În al treilea rând, Eusebiu este creatorul *standardului tematic* al istoriei bisericeşti. Aproape niciunul dintre succesorii săi nu s-a abătut de la cele şapte probleme pe care harnicul discipol al preotului Pamfil le-a abordat *ab initio* şi nu există lucrare din domeniul nostru care să nu se refere, în proporţii variabile, la „crainicii” Logosului, listele episcopale, controversele cu ereticii, marasmul istoric al iudeilor sau, după caz, la reacţia păgânilor faţă de Evanghelie, suferinţele martirilor lui Hristos şi până la o vreme – canonul Noului Testament. În secolul IV (nu trebuie să uităm că Eusebiu a început să lucreze în timpul ultimei persecuţii, de sub Diocleţian), problemele acestea exprimau şi încercau să depăşească redutabilul război dintre Olimp şi Tabor. După doar două secole – afirmaţia fiind valabilă, de pildă, pentru istoricii din vremea lui Justinian – „imobilizarea” tematicii eusebiene, altfel spus permanenta ei reluare din raţiuni de autoritate, a devenit anacronică.

În multe scrieri posteusebiene, acest efect de inadecvare creează cititorului modern impresia de

152 Regula admite desigur excepţii, aşa cum se întîmplă cu opera lui Sozomen, care - instruit la Gaza, într-una dintre cetăţile retoricii - scrie cu o desăvîrşită eleganţă literară.

artificialitate, senzaţia surogatului epigonic. Tot el poartă responsabilitatea hieratizării literaturii istorice, pe care am fi dorit-o cu mult mai dinamică, deşi adevăratele soluţii ale acestei încremeniri trebuie căutate dincolo de opera eusebiană, în ciudata supremaţie a noţiunii de *auctoritasy* care – aşa cum a arătat E.R. Curtius – s-a exercitat, cel puţin până la naşterea scolasticii-in toate direcţiile vieţii şi gândirii medievale. După cum este binecunoscut, cei vechi aveau o cu totul altă concepţie despre paternitatea literară. Ei socoteau că valoarea unui text rezidă în capacitatea lui iradiantă, iar gloria cea mai râvnită aparţinea celui care izbutea să copieze mai mult din scrierile autorilor incluşi în eclectica şi denivelata constelaţie a programelor universitare. Într-o lume construită pe tripla alianţă dintre *studiumy imperium* şi *sacerdotium*, plagiatul era numărat printre virtuţi. Este îndeajuns să reflectăm, în context, la judicioasele exemple selectate de acelaşi Curtius din topica exordială a textelor medievale, unde aşa-numita „afectare a modestiei" survine cu frecvenţa unui ceremonial obligatoriu. Recurenţa motivelor eusebiene în replicile ulterioare ale *Istoriei bisericeşti* ne trimite în mod normal cu gândul către conceptul modern de *intertextualitate*, care defineşte facultatea intrinsecă a oricărui text de a întreţine relaţii de permutare cu textele anterioare sau posterioare lui. Acest element intertextual, prezent şi astăzi în virtutea hazardului subiectiv al lecturilor, era pe atunci principala instituţie a culturii scrise. Când Lorenzo Valla racorda mentalitatea Renaşterii la sursele elenistice ale criticii filologice – ne amintim că a sa *Declamatio* din 1440 deschidea o nouă eră, denunţând falsul carolingian al celebrei *Donatio Constantini* –, el suprima în acelaşi timp „fraternitatea" textelor medievale. Şi nu deplângem aici ordonarea haosului tradiţiei manuscrise patristice, care se adâncise atât de mult încât un text de-al lui Pelagius circula sub numele marelui său adversar, Fericitul Augustin, dar putem regreta, cu această ocazie,

generalizarea individualismului în detrimentul ideii de literatură ca receptacul *deschis* al memoriei colective. Căci pierduta intertextualitate exprima de fapt comuniunea intersubiectivă a celor care făceau şi scriau istoria cu binecuvântarea Adevărului întrupat.

Nu dorim să idealizăm situaţia istoricului bisericesc în primul mileniu, dar ni se pare necesar să explicăm respectivul fenomen de intertextualitate amintind aici cuvintele lui H.I. Marrou, care constata, pe bună dreptate, că pentru intelectualul perioadei patristice „sensul global al istoriei este furnizat de revelaţie”. Este vorba de o cunoaştere obscură şi incompletă, necesară şi suficientă în ceea ce priveşte mântuirea, dar care nu autorizează creştinul să se creadă în posesia cunoaşterii totale, pe care numai Dumnezeu, ca stăpân al timpului, o poate deţine. Dacă acest dialog secret cu revelaţia l-a ajutat pe Fericitul Augustin să creeze o teologie care nu violează „misterul istoriei”, el a îngăduit însă multora dintre istoricii creştini din Orient iluzia naivă că se pot situa în punctul de vedere divin, aplicând faptelor o judecată „infailibilă”, sub egida căreia s-au insinuat destule deformări şi excese, în ultimă instanţă nocive prin subiectivitatea lor.

Providenţialismul, sau ceea ce numeam cu alt prilej „logocraţia” nu se fac resimţite, aşa cum ne-am fi aşteptat, în atmosfera taciturnă a scriptoriilor, unde igiena discursului este garantată de corectivul „agnostic” al smereniei. Ele definesc în primul rând labirintul intrigilor de curte, ca spaţiu politic al istoricilor laici (Socrate, Sozomen, Procopius), care manipulează semnificaţia evenimentelor sub platoşa inflexibilă a cezaro-papismului, ieşind *ipso facto* de sub stricta incidenţă a moştenirii eusebiene. Când Eusebiu îl celebrează pe împăratul Constantin cel deopotrivă cu Apostolii, el îşi mărturiseşte *credinţa personală* în misiunea providenţială a eroului său şi, în pofida superlativelor, nu rămânem cu impresia că asistăm la un exerciţiu de propagandă, aşa cum se întâmplă în cazul cronicarilor din categoria citată. Din

unghi formal, majoritatea urmaşilor lui Eusebiu au preluat modelul acestuia, dar din perspectiva subdiviziunii ideologice menţionate mai sus nu mai putem admite imaginea unei singure filiere şi suntem îndreptăţiţi să vorbim despre o adevărată dedublare a istoriografiei posteusebiene, în acord cu natura symphonică a puterii. Există aici o disociere abia perceptibilă care ar merita o analiză mai amplă. Se impun, totuşi, câteva precizări; Edictul de la Mediolanum este mai mult decât o bornă în câmpul periodizărilor, un moment esenţial de bilanţ între istoria scrisă cu sânge şi aceea caligrafiată cu cerneluri de lux. În cumpăna numitei metamorfoze, Eusebiu este mai degrabă martorul creştinismului neinstituţionalizat, al acelor *ekklesiai* lapidar evocate în textul din *Faptele Apostolilor* 2, 42. Anumiţi exegeţi ai istoriei bisericeşti au mers fără îndoială prea departe atunci când au văzut în domnia lui Constantin o frontieră a *vârstei de aur*, care separă *vârsta de aramă* a triumfalismului ecleziastic de tip imperial. Disensiuni şi heterodoxii au existat şi înainte şi după consumarea principatului constantinian. Dar în profunzime, disjuncţia celor două perioade, tranşată prin conflictul dintre *civitas Dei* şi *civitas terrena*, a rămas definitivă. Era deci normal ca această surdă permanenţă să răzbată în intenţiile istoriografului medieval, care se vedea nevoit dintru început să-şi limpezească opţiunile.

Înainte de a fi evaluată sub aspectul tehnic al „împrumuturilor” seriale, posteritatea literară a modelului eusebian trebuie circumscrisă în orizontul acestei alternative originare. Tradiţia autentic eusebiană include autorii, de obicei monahi, întotdeauna clerici, a căror evlavie corespunde tipului de sensibilitate întâlnit în creştinismul primar. Claustraţi într-o singurătate creatoare, preocupaţi de spiritualitate şi doctrină, intransigenţi pe plan moral şi acomodaţi cu ideea sfârşitului lumii, ei descriu întotdeauna *istoria poporului lui Dumnezeu* „pe care o desluşesc în simbolica unui cifru apocaliptic. Duhul comunitar care stăpâneşte concepţia lor

teodicială şi pedagogică despre calamităţile istorice, tonul profetic al judecăţilor de valoare, valenţa alegorică a descrierii faptelor, minimalizarea şefilor politici în faţa lui Dumnezeu şi a eroilor credinţei, iată numai câteva dintre trăsăturile specifice acestei familii de spirite propriu-zis eusebiene din care fac în egală măsură parte neliniştitul Rufinus, doctul şi vituperantul Ieronim, reflexivul Paulus Orosius, patrioticul Grégoire de Tours, atoateştiutorul Isidor de Sevilla sau sobrul şi echilibratul autor al celebrei *Historia ecclesiastica Brittaniarum et maxime gentis Angloruw*? 2.

Desigur că nu vom transforma categoria complementară într-o închisoare a datornicilor dreptei credinţe, plină de echivocuri şi figuri reprobabile. Dar nu putem nega nici faptul că ideologia auctorială a istoricilor dependenţi de ierarhia administraţiilor aulice – să medităm, de pildă, la cariera unui Flavius Aurelius Cassiodorus – era construită pe alte repere de mentalitate. În cazul dat, distingem cu uşurinţă, dincolo de arguţia avocăţească, voluptatea denigrării adversarilor sau mitologia „pontificială" a monarhului veşnic adulat, ecoul secular şi rigidul determinism al istoriografilor precreştini. Se poate spune că toţi autorii din această a doua categorie, care – conform mărturisirii unui Sulpicius Severus, se inspiraseră cu largheţe din scrierile aşa-numiţilor *historicis mundialibus* – sunt strămoşii nedeclaraţi ai umaniştilor din vremea Renaşterii. Legătura dintre ei este evidentă dacă ne amintim că încă din secolul VI, Cassiodor traducea în latină scrierile

22 După încheierea prezentului text, am aflat – prin bunăvoinţa P.C. Diac. Prof. Aurel Jivi – de existenţa unui studiu în care Eusebiu şi Beda fuseseră deja puşi alături. Este vorba despre L.W. Barnard, *Bede and Eusebius as Church Historians*, publicat iniţial în *Famulus Christi*, London, 1976, pp. 106 – 124 şi reluat în vol. „Studies în Church History and Patristics", *Analecta Vladaton*, 26, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Ihessaloniki,

1978.

lui Socrate Scolasticul, Sozomen şi Teodorei de Cyr, punând astfel bazele faimoasei *Historia ecclesiastica tripartita*, manualul canonic al învăţământului medieval, care avea să transmită în viitorul culturii europene viziunea etatizantă a coautorilor ei: nu declara oare Niccolò Machiavelli, îndepărtatul confrate al cancelarului lui Justinian, cronicarul Marcellin, şi el însuşi diplomat la curtea împăratului Maximilian I de Habsburg, că principala sa operă s-a născut din încercarea de a şti „ce este suveranitatea, de câte feluri este, cum este dobândită, cum este păstrată şi cum este pierdută...”?

Roata norocului, „acest mit descurajant şi reacţionar”, cum ar spune Le Goff, nu apare numai printre figurile jocului de Tarot sau în topos-ul arhicunoscutei *fortuna labilis*. Ea stigmatizează discursul acestor istorici de tradiţie pseudoeusebiană, deopotrivă receptivi la ispitele quasi-nestoriene ale Apusului şi la monofizismul latent al teologiilor orientale. Sub ameninţarea unui asemenea pericol, sensul paradigmatic al capodoperei lui Eusebiu decurge din buna întocmire a raportului dintre Dumnezeu şi om, ca împreună-stăpânitori ai istoriei.

*

Investigând condiţiile generale care au determinat elaborarea primei *Istorii bisericeşti* şi, prin extensie, locul lui Eusebiu de Cezareea în cultura istorică a creştinismului, lucrarea noastră şi-a refuzat ambiţia inutilă a unui inventar „exhaustiv”. Nutrim totuşi speranţa că, în perspectiva unor eventuale aprofundări, problemele şi conexiunile abia schiţate aici şi-ar putea câştiga o suficientă îndreptăţire.

(„Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5 – 6, mai iunie 1988)

Originile·, doctrina, răspândirea şi influenţa maniheismului1

Literatura teologică românească dedicată maniheismului nu este încă propriu-zis constituită, ceea ce

ne-a obligat să ne situăm demersul în limitele monografiei şi să recurgem, aproape exclusiv, la virtuţile simplei descrieri. Textul de faţă va privilegia prin urmare expresiile *documentare* ale fenomenului abordat, neglijând poate semnificaţiile structurale şi conexiunile lui analitice. Nu este probabil inutil să remarcăm, în contextul acestor observaţii preliminare, faptul că absenţa aproape totală a studiilor asupra maniheismului la noi este explicabilă prin motive obiective, din rândul cărora putem izola cel puţin două: a) descoperit abia la începutul secolului nostru, primul *corpus* masiv de documente nemijlocit maniheiste, rămas în mare parte inedit, este în continuare greu accesibil în afara cercurilor strict specializate de cunoscători ai limbilor şi dialectelor originale în care s-au păstrat textele respective (v. *intra*), b) datorită tendinţelor sale prozelitiste, a misionarismului său sistematic şi a „uzurpărilor" ecleziale la care s-a pretat, maniheismul, adevărată sumă a ereziei şi cel mai virulent adversar al creştinismului *in statu nascendi*, a creat şi consolidat timp de 14 veacuri o veritabilă *aversiune mentalitară*; venerarea repetativă a tradiţiilor, în primul rând patristice, a determinat reducerea maniheismului la o seamă de clişee heresiologice, incompatibile atât cu *utopia* unui[153]

dialog autentic, cât şi cu dezideratul, mult mai modest, al imparţialităţii. Ca şi în privinţa altor fenomene de anvergură (să amintim, de pildă, origenismul), extinderea frontului polemic în timpuri şi spaţii heterogene din punct de vedere cultural a deschis calea multor răstălmăciri bazate în special pe efectul distanţei, dar şi pe nevoia de uniformitate, cu atât mai presantă în cazul controverselor de lungă durată. Spre deosebire de ceilalţi adversari declaraţi ai creştinismului primar – şi ne referim aici la mithraism şi theurgia neoplatonică –, maniheismul a dovedit o rezistenţă istorică extraordinară, renăscând nu o

153 Lucrare alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de Doctorat în Teologie, la Catedra de Istorie Bisericească Universală, sub îndrumarea Pr. Prof. Viorel Ioniţă, care a dat şi avizul de publicare.

dată din propria-i cenuşă. Această remarcabilă vitalitate comportă foarte puternice motivaţii doctrinare care se cer fără îndoială semnalate: este în primul rând vorba de afinităţile profunde dintre învăţătura lui Mani şi creştinism, în virtutea cărora maniheismul a reprezentat de la început mai mult decât o sectă, erezie sau formulă sincretică, articulându-se şi prezentându-se ca religie autonomă, cu misiune, organizare eclezială, ierarhie, canon scriptural, precum şi cu structuri liturgice şi hermeneutice distincte. Polemicile angajate de teologia creştină s-au dovedit de aceea cu atât mai delicate cu cât în majoritatea chestiunilor intrate în conflict, aceasta a fost nevoită să combată de fapt *propria sa imagine răsturnată*. În al doilea rând, maniheismul se bazează pe stimularea unor apetenţe „gnostice” general-umane căci, graţie dualismului radical pe care l-a teoretizat, el reprezintă singura religie de tip soteriologic structural lipsită nu numai de problema explicită a teodiceei, dar şi de necesitatea propunerii ei. O cale de „mântuire” străină de retorsiunile subiective provocate de dilema „justificării lui Dumnezeu”, iată principala virtute persuasivă a maniheismului şi unul dintre motivele esenţiale ale succesului său misionar.

Sub atari considerente se poate afirma că, în pofida dispariţiei sale din rândul „religiilor vii”, problematica doctrinară a maniheismului îşi menţine relevanţa şi acuitatea, nu doar în perspectiva istoriei bisericeşti – pe care aşa cum vom vedea a influenţat-o direct –, dar şi pe terenul teologiei fundamentale. Evident, nimeni nu are dreptul să confunde actul de reparaţie ştiinţifică cu ignorarea diverselor forme de kripto-maniheism insinuate nu de puţine ori în marginea discursului teologic actual. Am vrut doar să sugerăm obligaţia de a respecta *creativitatea* religioasă a maniheismului ca fenomen istoric închis, precum şi urgenţa de a circumscrie exact contribuţiile sale succesive la patrimoniul spiritual al civilizaţiei europene.

Recentele descoperiri despre care aminteam au pus maniheismul într-o lumină mai clară pe care tradiţionala lui supravieţuire prin intermediul exclusiv al polemicilor cu teologia creştină nu i-o putuse îngădui. Acest lucru trebuie precizat pentru a pune în evidenţă faptul că, în noul său context documentar, maniheismul nu mai poate fi redus la dimensiunile unui subcapitol sectologic din Istoria Bisericească Universală. Fenomenul maniheist – cea mai pregnantă şi complexă expresie a religiilor gnostice micro-asiatice – face astăzi obiectul unei discipline de sine stătătoare[154].

Documentaţia fundamentală

1. Repere într-o istorie a studiilor maniheice

Curiozitatea eruditilor faţă de maniheism şi-a găsit o primă concretizare în secolul XVIII, prin lucrarea lui I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (1734 – 1739), sinteză critică bazată însă pe izvoarele indirecte accesibile la acea dată. Această cercetare[155], perfect încadrabilă în psihologia ştiinţifică a „Luminilor”, ilustrează cu sobrietate preeminenţa spiritului francez în suprastructura iluminismului; în acelaşi secol, Dom Bernard de Montfaucon întemeia disciplina paleografiei (*Palaeographia Graecciy* 1708), călugării din congregaţia Sfântului Maur puneau bazele cronologiei, diplomaticii şi hagiografiei moderne (*L'Art de vérifier les dates*, 1750; *Nouveau traité de diplomatique*, 1750 – 1765), iar abatele Barthélémy opera prima lectură a unor inscripţii feniciene etc.

154 Un argument convingător în această direcţie este iniţierea colecţiei „Sources gnostiques et manichéens”, vol. I, Paris, 1984, sub conducere lui Michel Tardieu; veritabil complement al deja clasicei „Sources chrétiennes”, această serie atestă importanţa cîştigată de studiile gnostice în lumea ştiinţifică internaţională. Pentru detalii, v. recenzia noastră la volumul Michel Tardieu / Jean Daniel Dubois, Introduction à la littérture gnostiquey Cerf / CNRS, Paris, 1986, în „S.T.”, nr. 3/1986, pp. 112-120.

155 De confesiune protestantă, Isaac de Beausobre face în fond - împotriva tuturor obişnuinţelor şi clişeelor heresiologice - o adevărată apologie a maniheismului înţeles ca un fel de creştinism „reformat”

Secolul XIX, veac al absolutei dominaţii germanice în lumea tot mai pozitivă a „umanioarelor”, a înregistrat un nou avânt al studiilor maniheice prin cel puţin trei lucrări capitale: a) F. Chr. Baur, *Das Manichăische Religionssystem nach den Quellen nou untersucht und entwikelty* 1851 (reeditată în 1928) [156]; b) Gustav Flugel, *Mani, seine Lehre und Seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Leipzig, 1862; c) Konrad Kessler, *Mani Forschungen überdie Manichăische Religion*, Berlin, 1889[157].

Înmulţirea şi aprofundarea cercetărilor se explică prin saltul epistemic uriaş înregistrat în secolul XIX, secol al istorismului, comparatismului şi al gramaticii, dar şi al restituirii valorilor civilizaţiilor străvechi. Armonicele erudite ale perioadei contextualizează elocvent dezvoltarea studiilor maniheice: în 1816, apare *Gramatica comparată a limbilor indo-europene* (Franz Bopp); între 1825 şi 1850, Boeckh editează *Corpus Inscriptionum Graecarum*\ începând din 1863, Th. Mommsen publică şi el faimosul *Corpus Inscriptionum Latinarum* etc. în paralel, se impun atenţiei marile date ale arheologiei: descifrarea cuneiformelor babiloniene (Rawlinson, 1851); descoperirile clandestine de papirusuri în necropola Thebei (1855); descoperirea tăbliţelor romane de la Pompei (1875); descoperirea bibliotecii Attalizilor, ca urmare a

156 Baur vede în maniheism un amestec de zoroastrism şi buddhism. Cîţiva ani mai înainte, compatriotul său K. A. Reichlin-Meldegg (1928) iniţiase „ipoteza iraniană”, văzînd în maniheism o reformare a zoroastrismului.

157 Editînd texte arabe, persane şi siriene, Fliigel şi Kessler au favorizat ipoteza originii orientale a maniheismului. Istoria interpretării maniheismului înainte de găsirea textelor de la Turfan este de fapt un decalc al ipotezelor aplicate fenomenului gnostic: de la ideea „ereziei” creştine s-a ajuns la aceea a influenţei mitologiilor orientale precreştine. Exista în speţă un cerc vicios, pentru că eruditii nu puteau elabora conceptul unei gnoze extracreştine decît dacă maniheismul era înţeles ca arhetip precreştin al tuturor curentelor gnostice ulterioare. Din acest motiv, Kessler vorbea despre maniheism ca despre un Urgnostizismus.

campaniilor germane de la Pergam (1878 – 1888) etc.[158].

Evident, după descoperirea textelor de la Turfan, viziunea ştiinţifică asupra maniheismului s-a îmbogăţit proporţional: au apărut, fireşte, foarte multe studii care au triplat bibliografia domeniului, consacrând totodată numele unor W. Henning, E. Chavannes, P. Pelliot, Geo Widengren, Henri Charles Puech, L.J.R. Ori etc.[159].

2. Izvoarele directe

1. O primă grupă de izvoare cuprinde *textele coptice*, din rândul cărora trebuie menţionate:

a) *Literatura omiletică* (elaborată în ultimele decenii ale secolului III) [160161], care transmite informaţii decisive despre circulaţia cărţilor lui Mani, felul în care întemeietorul şi-a găsit moartea, ultima călătorie misionară a lui Mani, ascensiunea lui Mani în imperiul luminii, funeraliile Profetului. Literatură de edificare, cu o

158 Dacă secolul XIX este secolul erudiţiei germane, nu trebuie uitată aici contribuţia genialului editor francez J. P. Migne, al cărui corpus patristic a impulsionat direct dezvoltarea studiilor maniheene. V. intra ampla serie de Părinţi ai Bisericii, care excerptează fragmente din literatura teologică şi liturgică a maniheilor.

159 Critica documentelor de la Turfan a răsturnat „ipoteza iraniană” şi complementele ei orientalizante. Fragmentele din China exprimă însă o generaţie literară de a doua mînă, adoptînd teonime persane sau buddhiste doar în intenţia de a facilita propagarea doctrinei în teritoriile asiatice. S-a revenit la „ipoteza creştină”, iar o seamă de studii (e. g. F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees, 1926) insistă asupra rolului lui Hristos în cadrul sistemului. Pe această linie, Hans Heinrich Schaeder rupe orice fel de legătură cu linia exegetică inaugurată de R. Reitzenstein

160(Das iranische Erlosungsmysterium), considerîndu-1 pe Mani drept „unul dintre ultimii reprezentanţi ai elenismului babilonian, care nu prezintă diferenţe funciare faţă de elenismul contemporan din Siria şi Egipt” Marile ipoteze continuă să se înfrunte sub noi forme. De pildă, vederile lui Reitzenstein sînt reevaluate astăzi de suedezul Geo Widengren.

161 V. infra, cap. despre doctrina maniheismului: toate hierofaniile, dogmele şi experienţele religioase pre-maniheice sînt privite întotdeauna ca aproximaţii, formule incomplete, anticipări. Marele orgoliu misionar al maniheismului transpare în pretenţia lui de a rezolva la nivel universal problema parţialităţii.

structură marcat parenetică, *Omiliile* exprimă foarte limpede predilecţia maniheismului spre eclectism teologic; textele acestea amestecă datele istorice şi cele legendare, simbolismul mistic şi postulatul doctrinar, biografia sacră şi speculaţia cosmologică etc. Din punct de vedere critic, „eclectismul" acestor texte exprimă la nivel *formal* disponibilităţile sincretice, forţa de asimilare a maniheismului, aşa cum la nivel *esenţial* ilustrează vocaţia totalizatoare, respectiv dorinţa lui Mani de a furniza explicaţii atotcuprinzătoare, în scopul constituirii unei *gnoze absolute*?

b) κεφαλαία – specie literară catehetică (dispunem de documente din secolul IV) [162] prin intermediul căreia ni s-au transmis o serie de fragmente (pseudo?) autobiografice, precum şi un rezumat al cărţilor lui Mani. Aici apare opoziţia calitativă dintre înaintaşii Profetului – ale căror doctrine, netranscrise *manu propria*, au suferit inevitabile coruperi sau răstălmăciri – şi Mani însuşi, care, dovedind providenţială precauţie de a-şi nota personal învăţăturile, le-a ferit *ipso fado* de orice interpretare abuzivă. Tot „capetele" (pe care le regăsim, după cum se ştie, şi în literatura filocalică) prezintă lista „apostolilor" (Le trimişii divinităţii) de la Sethel (fiul lui Adam), Zarathustra, Buddha şi Iisus, până la Mani, considerat a fi – aşa cum se va întâmpla cu Mahomed în speculaţiile ulterioare ale Islamului – ultimul dintre „aleşi" şi punctul culminant al revelaţiei.

c) *Psaltirea maniheeană* (secolul IV) cuprinde poezii liturgice[163] recitate în cadrul Bernei, principala sărbătoare a pietăţii maniheene. Şi aici găsim informaţii despre viaţa, predica, adversarii şi patimile Profetului. Fiecare psalm se încheie cu o doxologie adresată lui Mani însuşi, dar şi predecesorilor săi (între care Iisus) sau Aleşilor ajunşi în ceruri. Cultivarea poeziei „dogmatice" este specifică

162 Kephalaia, Bând I, einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart, 1940.
163 A Manichean Psalm-Book, vol. II, part II, edited by C. R. C. All- berry with a contribution by H. Ibscher Stuttgart, 1938.

creştinismului sirian (Efrem Sirul, Balaeus, Rabbulas din Edessa etc.) şi va fi influenţat pe diverse căi adoptarea ei în cadrul comunităţilor maniheene din Mesopotamia vecină.

2. Se păstrează totodată câteva texte redactate *in medio persană* (persana *pahlavi* de sud-vest), în mare măsură inedite. L.J.R. Ori semnalează printre cele mai importante:

a) *fragmentul M3*, care, în conformitate cu o mărturie pretins autoptică, relatează un dialog între Mani şi regele Bahram I; b) *fragmentul M454* J, care descrie ultimele ore petrecute de Profet în închisoare; şi c) *fragmentul M224* /, important prin prezenţa unui *imn* tipic pentru euhologia maniheeană.

3. O a treia categorie de izvoare directe conţine texte în limba *partică*. Deşi se consideră că emulii lui Mani vor fi scris mai multe *Vieţi* ale învăţătorului lor, ni s-a transmis numai un scurt fragment pârtie, referitor la moartea eroului[164]. Acelaşi L.J.R. Ori semnalează *inter alia*: a) *fragmentul M 5569*, bazat pe simbolica trecerii la o viaţă superioară: Mani renunţă benevol la „armura" trupului său pentru a se putea înălţa la cer; b) *fragmentele M 6Q31* şi *M 6033*[165], datorate unui anume Patecuis, care descria evenimentele survenite înainte de arestarea şi moartea lui Mani. Fragmentele de la poziţiile a) şi b) sunt – după conjecturile specialiştilor – „rămăşiţe" dintr-o culegere partică de imnuri funerare. Printre ele este de asemenea remarcabil fragmentul *M* 5, care atenuează emoţiile unei morţi violente, metaforizând totul într-un mod quasi „mioritic"; Mani îşi „lasă" corpul deoparte, procedând la o *ascensio ad coelum*[166].

4. O grupă importantă de texte s-a conservat în limba

164 Editat de W. B. Henning, Sogdian Tales, Bulletin of the School of Oriental and African Studios (BSOAS), XI, part 3,1945, pp. 456-487.

165 Editate de acelaşi Henning, cf. supra, n. 8.

166 Tot din această clasă documentară fac parte şi aşa-numitele Imnuri Parinirvana (frg. M 8171 ş.a.).

sogdiană, folosită în comunităţile maniheice din Asia Centrală. Manuscrisele cele mai reprezentative au următorii indici: a) *M172 /*, cu citate din aşa-zisa „Evanghelie” a lui Mani; b) *IB 4990* – cu fragmente din liturghia Bernei, în persană medie, partică şi sogdiană. În cadrul festivităţilor memoriale prilejuite de principala sărbătoare a maniheilor, prezenţa nevăzută a Profetului era simbolizată prin tronul (βήμα) vacant al lui Mani[167]13 bis. Textul aduce amănunte notabile cu privire la etica şi structurile cultice ale maniheismului.

5. Deţinem nu în ultimul rând o serie de texte în *chineză,* care reprezintă marea revelaţie documentară scoasă la lumină în secolul nostru[168169].

3. Izvoarele indirecte

Apariţia şi expansiunea maniheismului, vasta sa arie misionară, extinsă treptat din sudul Peninsulei Iberice până în sudul Chinei, personalitatea misterioasă şi

167i 5i3bis pentru simbolismul general al „Tronului gol” v. bibliografia recomandată de R. Joly în Hermas, Le Pasteur, ed. a II-a, „Sources chrétiennes”, nr. 53 bis, Cerf, Paris, 1968, p. 100, n. 1.

168 în 1900, un călugăr taoist a descoperit laTun-huang, în Turkestanul chinez, o veritabilă bibliotecă de manuscrise maniheene originale. Şapte ani mai tîrziu, un savant englez, Sir Aurel Stein, descinde la Tun-huang, de unde colectează circa 5.000 de manuscrise, printre care şi un mare număr de texte maniheice din Evul Mediu chinez. în 1908, P. Pelliot transportă un alt lot masiv de manuscrise, pe care îl încredinţează faimoasei Bibliothèque Nationale din Paris. între 1911 şi 1913, Pelliot - care şi l-a asociat în cercetările sale şi pe compatriotul său E. Chavannes - publică fragmentul omonim despre viaţa lui Mani „Textes historiques - Fragment Pelliot”, în Journal Asiatique”, 11/1,1913, pp. 90-199 şi pp. 261-392. Alte texte chineze de la Tun-huang au fost publicate de E. Waldschmidt şi W. Lenz, după cum urmează:

169 capitole, ale căror tiduri ne sînt indicate de Ibn al-Nadim, cu rămăşiţe în fragmentele păstrate la Al-Biruni. Textul polemizează cu discipolii lui Bardesanes. d) Tratatul (Πραγματεία), o expunere sistematică a cosmogoniei. e) Cartea Giganţilor — o culegere de legende despre illud tempus, care combină anumite tradiţii iraniene cu idei din Cartea lui Enoh (cf. fragmentele de la Qumran) şi din Apocalipsa lui Adam descoperită în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi. f) Scrisorile - colecţie de epistole scrise de Mani sau de urmaşii săi imediaţi. Aflate în

contradictorie a Profetului, toate acestea au creat condiţiile necesare pentru ca noua religie să fie reflectată în textele tuturor culturilor pe care le-a traversat. Continuăm prezentarea izvoarelor prin evocarea celor mai importanţi martori indirecţi ai maniheismului.

1. Avem de-a face, în primul rând, cu unele scrieri din universul arab:

a) În celebrul său *Fihrist*, Ibn al-Nadim ne oferă informaţii despre rudele Profetului, *background*-ul religios al familiei sale (de exemplu adeziunea tatălui său la secta Mughtasiliţilor, ca urmare a unei anghelofanii). Al-Nadim numără printre antecesorii lui Mani pe Marcion şi Ibn Daişun şi descrie schematic învăţăturile Profetului, citându-l direct.

b) Al-Biruni (secolele X-XI) ne-a lăsat două tratate cu multiple referinţe: i) în primul dintre ele, *Cronologia popoarelor străvechi*, Al-Biruni stabileşte afinităţile evidente dintre maniheism şi mediile doctrinare magice, „creştine” şi dualiste. Mani este urmaşul lui Buddha, Zarathustra şi Iisus Hristos şi poate fi identificat cu Paracletul promis de biblioteca maniheeană de la Fayum (Egipt, 1930), aceste texte au fost din păcate distruse în urma bombardamentelor de la Berlin, în 1945. g) *Cartea psalmilor şi a rugăciunilor* (v. *intra* II, 1, c). Conform *Catehismului chinez*, acest set canonic este completat cu „Desenul celor 2 Mari Principii”, echivalent al lucrării lui Manes, Elkaw, (Ardhanz, Ertenk), un fel de *Biblia Pauperum* menită să iniţieze pe neştiutorii de carte în esenţialul doctrinei. Există de asemenea un supliment deuterocanonic (singurul text scris de Mani in medio persană), intitulat *Sabuhragan* („Scriere dedicată lui Shapur!”, marele protector al Profetului). Fragmentele păstrate conţin texte antropologice, cosmogonice şi eshatologice.

Mesia; ii) în cel de-al doilea, intitulat *India, O cercetare a religiei, literaturii, astronomiei, obiceiurilory legilor şi astrologiei pe la 1030*, autorul nostru susţine

inter alia că Mani ar fi preluat de la hinduşi doctrina reîncarnării şi teoria despre originea demonică a fluxului şi refluxului marin. Al-Biruni explică succesul misionar prin *frumuseţea* mitului maniheic, precum şi prin – poziţie notabilă pentru o protosociologie a religiei – atracţia către dualism a celor „slabi de minte”[170].

c) Al-Yac Kubi a scris o *Cronică* a regilor Persiei, cu referiri la situaţia lui Mani în timpul domniei regilor Shapur şi Bahram.

2. Deţinem, în al doilea rând, informaţii datorate *scriitorilor sirieni*, care, spre deosebire de teologii şi enciclopediştii arabi, şi-au format despre maniheism o imagine profund disputativă şi vituperantă. Faptul se explică dat fiind că în Siria creştinismul (deşi în parte heterodox) s-a luptat deschis cu gnoza lui Mani. În perimetrul sirian se remarcă mai cu seamă trei polemişti, şi anume:

a) *Sfântul Efrem Sirul* – cu o *Respingere* (*Refutatio*) a învăţăturilor lui Mani, Marcion şi Bardesanes[171].

b) *Theodor Bar Konai* (Episcop creştin din Mesopotamia) a compus pe la 790 un *Liber Scholiorum*, care face din păcate – dar în armonie cu mentalitatea epocii sale – confuzie între polemica de idei şi simpla calomnie, punând în circulaţie o serie de anecdote depreciative la adresa lui Mani. Ştim că într-o primă etapă a polemicilor păgâno-creştine, Mântuitorul Iisus Hristos făcuse obiectul unor atacuri similare. Theodorus susţine, de pildă, că Mani ar fi fost un sclav răscumpărat de soţia unui anume Bados (numit şi

Terebinthus) şi ucenic al unui Scythianus. Nu ştim dacă anecdota este verosimilă, mai ales că tema „originii obscure” şi cea care s-ar putea numi a „amestecului feminin” funcţionau ca locuri comune în arsenalul diatribei

170 Se pare că Al-Biruni nu cunoştea creştinismul decît în varianta sa gnostico-dualistă, pe temeiul căreia stabileşte înrudirea lăuntrică dintre cele două religii.

171 Text citat de C. W. Mitchell, S. Epbraems Prose Rejutations of Marcion ndBardeisan, 2 vols., London, 1912-1921.

antice. În orice caz, Mani ar fi uzurpat textele acestui Terebinthus, practicând apoi pe temeiul lor magia şi exorcismul. După Theodorus, succesele misionare ale lui Mani se datorează faptului că acesta îl revendica printre înaintaşii săi pe Iisus Hristos[172]. În răspăr cu această anecdotică depreciativă, specialiştii sunt astăzi unanimi în a accepta originea princiară a Profetului.

c) *Mihaily conducătorul Bisericii iacobite din Antiohia*, a redactat la 1190 o cronică religioasă care ne informează, printre altele, că prima apariţie publică a Profetului ar fi survenit în cel de-al patrulea an de domnie al cezarului Aurelian, atunci când eroul împlinise vârsta propovăduirii, respectiv 33 de ani. Este probabil vorba de un amănunt stabilit prin contaminare, cu atât mai surprinzător poate în cazul unui ierarh creştin. Întâlnim şi aici legenda lui Terebinthus – discipol al lui Scythianus – alături de informaţia că profetul ar fi fost jupuit de viu, pentru vina de a nu-l fi vindecat pe fiul regelui Persiei.

---

172 Dacă lucrurile ar fi stat într-adevăr aşa, sau dacă realitatea istorică şi influenţa acestui Scythianus asupra mentalităţii lui Mani ar putea fi atestate documentar, s-ar putea avansa, cu titlu de ipoteză, ideea unui substrat meso-scitic care ar reuşi să explice puternicele infiltraţii ale bogomilismului în Cîmpia Română, Sudul Dunării şi Dobrogea. NU sîntem evident de acord cu cei care absolutizează aportul bogomilismului în literatura noastră populară, deşi influenţele sale sînt de multe ori explicite, şi nu doar în textele orale, dar şi în cronografie. Ne vom referi aici la un singur caz, dar exemplele se pot înmulţi: într-o frescă reprezentînd Botezul Domnului, din clopotniţa Mănăstirii Brâncoveni, Mîntuitorul Se cufundă în apele Iordanului călcînd în picioare o lespede crăpată în două şi păzită de şerpi. Avem aici ecoul clar al unei legende apocrife consemnate de N. Cartojan, cu următoarea schemă narativă: după izgonirea din Rai, Adam îşi vinde sufletul diavolului pentru a obţine în schimb focul. Contractul este pecetluit printr-un zapis iscălit pe o lespede (în alte variante, o cărămidă), ascunsă de ispititor în apa Iordanului. La întruparea lui Iisus Hristos, această lespede simbolică este sfarîmată. Aceeaşi interesantă „glosă” apocrifa apare şi în pictura bisericii mari de la Cozia. G. Bardy a făcut încă din 1927 o sinopsă a mărturiilor patristice despre maniheism, publicată în Dictionnaire de Théologie Catholique, 9,1954-1957. Tot el face în acelaşi volum prezentarea maniheismului ca atare (col. 1841-1895).

3. Documentaţia indirectă se sprijină şi pe câteva relatări datorate Părinţilor şi Scriitorilor de *limbă greacă10*. Este vorba de rămăşiţele unei literaturi acuzat polemice, în care gradul antipatiei fluctuează în funcţie de pericolul propagandei maniheice înregistrat atât în raport cu misiunile creştine, cât şi cu Biserica instituţionalizată. Semnalăm dintru început calamburul μανιχαϊος – μανία, adevărat *locus classicus* în controversele de limbă greacă. În această categorie documentară sunt cu precădere semnificative următoarele texte:

a) *Alexander Lycopolitanu Sy* filosof neoplatonic şi (probabil) Episcop creştin din Tebaida Egiptului, scrie pe la anul 300 un tratat cu titlul προς τάς Μανιχαίου δόξας[173174]. Textul este un referat etico-doctrinar, cu date asupra dualismului Bine – Rău, a amestecului dintre Spirit şi Materie etc. El dovedeşte totodată că maniheismul era cunoscut în toată anvergura sa doctrinară la o mare distanţă de originea sa geografică.

b) În prima jumătate a secolului IV, Hegemonius scrie *Acta Archelaiy* text cu mare autoritate, utilizat ulterior de

Epifanie şi Socrates[175]. Avem un fragment din

173 G. Bardy a făcut încă din 1927 o sinopsă a mărturiilor patristice despre maniheism, publicată în Dictionnaire de Théologie Catholique, 9, 1954-1957. Tot el face în acelaşi volum prezentarea maniheismului ca atare (col. 1841-1895).

174 Editat în Migne, P. G., 411 ff., Paris, 1857, şi de A. Brinknan, „Bibliotheca Teubneriana”, Leipzig, 1895.

175 Ediţia critică Hegemonius, Acta Archelai, herausgegeben von C. H. Beeson, „Die Griechischen Schriftsteller der erste drei Jahrhunder- te”, voi. 16, Leipzig, 1906 (Migne, P. G., 10,1405-1528). Heraclian de Calcedon (cf. Photius, Bibi, cod 8A) o atribuie lui Hegemonius. Această soluţie de paternitate este confirmată de un manuscris latin care se încheie cu semnătura: Ego Egemonius scripsi disputationem istam excerptam ad describendum volentibus. Manuscrisul latin descoperit de L. Traube (1903) are drept sentinţă-tidu cuvintele: Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Mânem (apud J. Quasten, Patrology, Spectrum Publishers, 1963, voi. III, pp. 357-358). Hegemonius este primul autor care a semnalat caracterul scriptural al noii religii. Intr-o descriere hieratică, Mani poartă sub braţul sting o „carte babiloniană” (.Babilonicum librum)

originalul grecesc şi o versiune latină completă datorată Fericitului Ieronim (*De viris illustribus*, 72), care emitea ipoteza – în fond neverificabilă – că Arhelaus însuşi ar fi autorul textului, scris iniţial în siriacă. Lucrarea monografiază copios scenariul „venirii" Profetului, cu detalii insolite, inclusiv despre vestimentaţia acestuia. Puech este de părere că autorul s-ar fi inspirat dintr-o biografie maniheistă folosind datele contra-argumentativ. Este remarcabil faptul că aici apare pentru prima dată ideea conform căreia Mani ar fi *preluat* doctrina sa de la deja amintitul Scythianus[176]. După Hegemonius, scenariul emergenţei doctrinare a maniheismului ne apare ca un amestec derizoriu de transferuri şi uzurpări: trăind în Egipt, Scythianus colaborează cu Terebinthus, care îi consemnează învăţăturile în patru „cărţi": *Misterele*, *Capetele*, *Evanghelia*, *Tezaurul*. Cei doi petrec o vreme în Iudeea, iar după moartea maestrului, Terebinthus se retrage în Babilonia, unde îşi ia numele de Buddha, propovăduindu-şi... parthenogeneza. Mani ar fi supranumele unui *Corbicus*, copil adoptat de singura adeptă câştigată vreodată de Terebinthus, o bătrână. Acesta îşi însuşeşte cărţile lui Terebinthus (adăugând şi câteva idei personale), îşi alege trei discipoli dintre care îl păstrează în preajma sa pe *Hermas*, trimiţându-i pe ceilalţi doi, *Thomas şi Addasy* în Egipt şi respectiv Scythia[177]. Putem credita ipoteza că şi Hegemonius manipulează anumite procedee polemice standardizate (*e.g*. „argumentul plagiatului"), ceea ce ne pune în situaţia de a nu accepta *ad litteram* materialul pe care îl colportează.

c) Un martor preţios este şi părintele istoriografiei

(g. XIV 3).

176 J.ste (Mani) non est primus auctor huiuscemodi doctrinae nec solus, sed quidam Scythianus nomine apostolorum tempore fuit sectae huis auctor et princepSy sicut juerunt et multi alii apostatae... Hegemonius, Acta Arche- lai, ed. cit., apud L·. J. R. Ort, Mani. A Religio-historical Description ofHis Personality, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 36.

177 Informaţia poate fi coroborată cu ipoteza pe care am formulat-o în n. 17.

bisericeşti, Eusebiu de Cezareea. Scurtul capitol din Εκκλησιαστική ιστορία dedicat maniheismului exprimă faţă de acesta o mare aversiune. Mani este practic un nebun dirijat de diavolul însuşi, îndrăznea să se autointituleze Paracletul şi îşi alesese 12 discipoli prin intermediul cărora otrava învăţăturii sale a depăşit graniţele Persiei, lăţindu-se în toată lumea[178].

d) Un alt ierarh foarte citit în lumea patristică şi bizantină, *Sfântul Chirii al Ierusalimului*, aminteşte despre maniheism în cateheza VI, 20 – 35 (mai ales 32 şi 34) [179] şi în cateheza intitulată de Deo *Unoy* în care se face un scurt raport heresiologic, menţionând două dintre obiceiurile practicate de maniheeni.

e) Un nume de rezonanţă în polemica patristică antimaniheică este cel al Episcopului *Titus de Bostra* (în Arabia), care ne-a lăsat un tratat împotriva maniheilor, în patru cărţi, scris după moartea lui Iulian Apostatul (26 iunie 363). Tratatul angajează polemica pe teren doctrinar şi apologetic, demontând cu argumente logice marile aserţiuni ale maniheismului (providenţa se opune postulării unui Rău etern), denunţă trunchierile şi aprehensiunile marcionite arătate de Mani faţă de *Vechiul Testament*, pune în context ortodox demonologia *Noului Testament*, pe care maniheii o utilizau *pro domo*. Important pentru multitudinea citatelor, Titus nu face totuşi distincţia necesară între cărţile lui Mani şi cele ale urmaşilor săi. Cartea a II-a a lucrării sale reprezintă – după aprecierea lui Quasten – „cel mai detaliat tratat despre

---

178 V. textul în cartea VII, cap. XXXI: „Εν τούτω και ό μανείς τάς φρένας επώνυμος τε τής δαιμονώσης αιρέσεως την του λογισμού παρατροπήν καθωπλίζετο, του δαίμονος, αύτοΰ δή του Θεομάχου σατανα”. (Eusebe de Cesaree, Histoire eccle'siastique, tome III, p. S. C.).

179^ Mign^P.G.^f.şi 600.

teodicee din literatura creştină primară”[180181].

f) Informaţiile colportate de *Sfântul Epifaniu al Salaminei* depind aproape exclusiv de referatele din *Acta Archelai* şi *Contra Manicheos18*.

g) În schimb, *Sfântul Seraphion de Thmuis* (Egiptul de Jos), marele companion al Sfântului Athanasie şi contemporanul mai vârstnic al lui Titus de Bostra, a scris o lucrare cutidul *Adversum Manichaeum egregium librum et de Psalmorum titulis alium et ad diverses utiles epistolas*, transmis de acelaşi codex genovez din secolul XI[182], care prezintă anumite date inedite. Calificativul *egregius* provine de la Fericitul Ieronim (*De Vir*. III, 99), iar supranumele de

Scholasticus explică abundentele dovezi de erudiţie teologică, filosofică şi retorică prezente în text.

Multitudinea tratatelor polemice din secolul IV demonstrează faptul că ravagiile propagandei maniheiste se făceau în primul rând simţite în mediile urbane din perimetrul Orientului Apropiat. După cum am văzut, *Acta Archelai* rămâne supremul arhetip al majorităţii textelor ulterioare.

Tot în limba greacă ni s-au mai păstrat două izvoare şi anume:

h) în lucrarea filosofului necreştin *Simplicius* (secolul VI), Εξηγήσεις εις το Επίκτητου Εγχειρίδιον (*Comentarii la Manualul lui Epictet*) – cap. 27 – se înfăţişează o schiţă a sistemului maniheean, fapt care ne încredinţează, după

180 Opera lui Titus Bostrenis s-a păstrat într-o traducere siriacă datată 311 A. D. (manuscrisul Brit. Mus.Add. 12150). Din originalul grecesc s-au păstrat doar două cărţi şi o mică parte din a treia în Codex Genova, Biblioteca della Misione urbana gr. 37, şi copii, cum ar fi în AthosVatopedi236. Ediţii în Migne, P. G., 18,1069-1264 (text grec). Textul siriac P. A. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manicheos libri quator Syriace, Berlin, 1859.

181 Panarion haereticom, cap. 66 (Le. ancoratus, P. G., 43,17 sq.).

182 Care conţine şi opera lui Titus Bostrenis (v. supra, n. 24); ediţii: Liber adversus Manichaeos, R. P. Casey, „Harvard Theological Studies”, 1931; parţial în Migne, P. G., 40,900 şi P. G., 18,1116-1132 (în ordine amestecată), 1213-1256.

justa părere a lui L.J.R. Ori – că propoziţiile doctrinare fundamentale pătrunseseră la acea dată în cultura filosofică a elitelor (încă) păgâne[183].

I) în sfârşit, este vorba de aşa-numitele *„formule de abjuraţie* impuse maniheilor convertiţi la creştinism. Simpla lor existenţă atestă eficienţa practică a scrierilor creştine antimaniheice, nesoldate, aşa cum poate ne-am fi aşteptat, doar cu limitarea prozelitismului, ci şi prin câştiguri de adâncime. Cea mai veche *abjuratio* datează din secolul VI. O alta, din secolul IX, reliefează activismul maniheic în teritoriile cu majoritate creştină, anexând o preţioasă listă a principalelor comunităţi[184].

4) Avem datoria de a semnala în finalul acestei descrieri a izvoarelor indirecte documentele păstrate în *latină*. Acestea sunt însă incidentale, uşor neclare şi în majoritate dependente de referinţele greceşti ajunse în Apus. Distingem trei categorii tipologice: i) scurte eseuri dogmatico-polemice; îi) disputaţiile personale; iii) decretele antimaniheiste emise de autoritatea imperială.

a) În prima categorie menţionată avem informaţii la: Sfântul Ilarie din Pictavium[185], Sfântul Ambrozie de

---

183 Ed. E Diibner, Paris, 1840.

184 Iată cum sună aceste formule: 1. ’Ανάθεμα ταΐ̓ς λέγομέναις των Μανιχαι'ων Έκκλησίαις αίτινές, εισιν αύται* ή Μακεδονί α, ήτοι ή εν Κολωεία Κίβοσσα* ή Αχαία, ήτοι ή κατα Λυκίαν ή Κολοσσαέων, ήτοι ή Κυνοχωρητών ή Έφεσίων ήτοι ή εν Μοφουηστία, και ή φιλιππησιών (Migne, R G., 1, col. 1461-1742, aici col. 1468 C). Existau deci comunităţi bine constituite şi suficient de „periculoase” pentru a fi abjurate nominal în Macedonia, Colonia, Ahaia, Lychia, Colone, Kynohore, Efes, Mopsuestia şi Filipi. Trebuie să remarcăm în context şi faptul că într-un document creştin de certificare a ortodoxiei, comunităţile maniheiste sînt numite Biserici (έκκλησίαις).

185 Hilarius Pictaviensis, De trinitate, II, 4, VI, 10; Ad Constant., II, 9; In Psalm. LXVIII, 14.

Mediolanum[186], Fericitul Ieronim[187] şi Filastriu[188].

b) A doua categorie este abundent ilustrată de scrierile Fericitului Augustin, care a fost timp de 9 ani (376 – 384) *auditor*, adică membru al unei comunităţi maniheice aflat pe prima treaptă de iniţiere. Mânat de „zelul obişnuit al renegatului” – după subtila remarcă a lui Ori acesta a criticat cu necruţătoare virulenţă religia pe care o părăsise în favoarea creştinismului ortodox profesat de Sfântul Ambrozie. Iată lista lucrărilor augustiniene despre maniheism:

De moribus Manichaeorum (P. L., 32); *De utilitate credendt* (P. L., 42 şi *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), pp. 1 – 48); *De duabus animabus* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 49 – 80); *Contra Fortunatum* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 81 – 112); *Contra Adunantum* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 113 – 190); *Contra epistolam Manichaei quam vocat Fundamentum* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 191 – 248); *Confessionnes* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 249 – 797); *Contra Faustum* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 249 – 797); *Contra Felicem* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 789 – 852); *De natura bont* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 853 – 889); *Contra Secundinum* (P. L., 42 şi CSEL, 25, pp. 891 – 947); *Enarrationes în Psalmos*, 140 (P.L., 37).

Fericitul Augustin a practicat maniheismul într-o comunitate nord-africană în care nu erau admişi decât intelectualii şi care se prezenta pe sine sub forma unei secte creştine. Informaţiile „esoterice” (*i.e.* directe) despre Mani şi doctrina lui sunt totuşi decepţionant de precare. *Contra Felicem* conţine o formulă de abjuraţie semnată de Felix *„corampopulo”* la sfârşitul disputei cu marele cartaginez. O altă asemenea formulă îi era atribuită lui Augustin, la sfârşitul secolului VI (Migne, P.L., 65).

---

186 Ambrosius, Heocaem., III, 32; Apoi. Dv. alt. 27; In Psalm. CXVIII, Serm. 1,8 şi XXII, 23; De fide, 1,57; II, 44 şi 119; III, 42; V. 104/105 şi 182.

187 Hyeronimus, In Esaiam, II, 3.

188 Philastrius, De haer., 61,88,100 şi 129.

c) Trecând frontierele Imperiului Roman, maniheismul s-a izbit de măsurile represive adoptate de o serie de cezari, în egală măsură persecutori ai creştinismului, dar nu numai; excerptăm aici cu titlul ilustrativ două fragmente din *edictul* emis de Diocleţian şi trimis lui Julianus, proconsul al Africii (23 martie 297), şi respectiv din *decretul* împăratului creştin Valentinianus, emis în 372[189]. Aceste referinţe sugerează deja ostilitatea universală cu care a fost întâmpinat maniheismul.

Am insistat, cum era şi firesc, asupra izvoarelor, din două motive: 1. textele (mai ales indirecte) care ne vorbesc despre Mani comunică subiacent *atitudinea marilor religii (în primul rând a creştinismului) faţă de învăţătura pe care acesta a profesat-o*. Avem aici *ipso facto* o primă schiţă a istoriei reale a maniheismului, deşi finalismul şi „anistorismul” patristic au determinat preferinţa pentru expunerea schemelor doctrinare (foarte curând standardizate) în detrimentul relatărilor concret factologice; şi 2. orice aprofundare viitoare a subiectului va trebui să considere gama destul de vastă a izvoarelor amintite şi în prezenta lucrare, supunându-le unei analize comparative.

Viaţa Profetului Mani şi originile „Bisericii maniheene”.

Manichaios sau *Manichaeus* sunt nume care provin

---

189 „Manichaeos audivimus nuperrime veluti nova et inopinata prodigia in hune mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi conmittere populus namque quietos perturbare nec non et civitatibus magna detrimenta inserere; et verendum esty ne forte utfieri adsolet, accedenti tempore conenfur per execrandas consuetudines et seaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam, et universum orbem nostrum veluti venens anguis malivoli inficere". Măsurile punitive sînt drastice: Jubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poene, subiciy ita utflammeis ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos căpiţepuniri praeceptmus, et eorum bonafisco nostro vindicari sancimus. Si que sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maioris peisonae ad hanc inauditam et turpem atque per

din siriacă, unde *Mani hayya* înseamnă tocmai „Mani cel viu”[190].

omnia infamem sedam vei ad doctrinam Persarum se transtulerinty corumpatrimoniafisco nostro adsociari facies ipsos quoque Phaenensibus vei Proconnensibus metalis dar în (Publicat în Jurisprudence antejustinianae reliquias, vol. II, 2, p. 381, Bibliotheca Teubneriana, ed. a II-a, Leipzig, 1927, apud L.J.R. Ori., op. cit. yp. 42, n. 2).

Iată şi un fragment din decretul lui Valentinianus (364 – 375): „Ubicumque Manichaeorum Conventus vei turba huiusmodi repezitur, doctoribus gravi consione nectatis, his quoque, qui conveniunt, ut infamibus atque probosis, a uetu hominum segregaţis, domus et habitacula, in quibus profana institutis docetur, fisei viribus indubitander adseiscantur” (Publicat în Codex Theodosianus, Theodoriani Libri XVI, vol. I, 2, p. 855, ed. de Th. Mommsen şi P.M. Meyer, Berlin, 1905, *apud* L.J.R. Ori., op. cit., p. 43, n. 1).

37 Având în frunte teontologia vechi-testamentară, toate doctrinele Răsăritului (şi includem aici marele sistem gnostic) profesează acest vitalism teologic care comportă două afirmaţii fundamentale: 1. divinitatea este viaţa prin excelenţă şi 2. viaţa omului – expresie a unei existenţe

Profetul s-a născut la 14 aprilie 216 d.Hr. (8 Nisan 527 era seleucidă), în apropiere de Kiesiphon. Locul său de baştină i-a determinat pe emuli să-şi numească generic Maestrul cu epitetul al-Babiliyn, „Babilonianul”. Mani însuşi se numeşte pe sine şi este numit „Crainic al lui Dumnezeu venit din Babilonia” sau „Medic ieşit din ţara Babilonului”.

Care era situaţia politică şi contextul socio-cultural în Mesopotamia secolului III? Răspunsul – oricât de sumar la această întrebare – este de natură să contureze ambianţa

190d epreciate - are nevoie de o reevaluare în perspectivă eshatologică: în urma alungării din Rai, în închisoarea materiei sau chiar a trupului, fiinţa precară a omului nu se poate „realiza”. Din punct de vedere creştin, aceste constante se explică prin memoria paradisiacă prezentă în proporţii diferite în fiecare individ.

în care s-a format profetul şi de aici întreg câmpul intenţional al maniheismului. La acea dată, Mesopotamia constituia arena rivalităţii a două mari civilizaţii – cea iraniană şi cea romană intrate în coliziune pe plan militar, dar şi religios. Kiesiphonul şi Roma simbolizau în fond concurenţa deschisă dintre elenism şi cultura persană în sens larg. Până în vremea lui Traian, Roma reuşise să îşi păstreze supremaţia în nord-vestul Mesopotamiei, dar în 237 – 238 acest *statu-quo* convenabil încetează ca urmare a ofensivei lui Ardashir, cuceritorul de atunci al Nisibei*[191]. Ascensiunea lui Shapur I (încoronat la 242) a impus Romei noi poziţii defensive. Acesta este cel care, în urma unui energic asediu al Edesei, îl va lua prizonier pe cezarul Valentinian al III-lea (260) şi tot el va fi singurul mare protector al maniheismului *in statu nascendi*. Ca urmare a succesului din 260, Shapur I – acest Justinian al Iranului – a recucerit o parte din vechile posesiuni Ahemenide (Cylicia, Cappadocia, Lycaonia, Pontus şi probabil Galatia), declarând astfel supremaţia Sasanizilor asupra întregului Orient Apropiat. Nu putem detalia aici procesele cumulative şi conjuncturile care au schimbat atunci raportul de forţe între cei doi coloşi aflaţi în conflict. Reţinem doar faptul că propovăduirea lui Mani a fost direct potenţată de acest nou climat politic întru totul favorabil Iranului.

Din punct de vedere socio-cultural, Iranul secolului III d.Hr. prezintă ca notă particulară coexistenţa dintre *superstratul elenistic* (atestat de inscripţii, dar şi de terminologia aulică la care se adaugă eliminarea treptată a grafiei cuneiforme) şi *substratul oriental*, alcătuit din populaţiile autohtone vorbitoare de palmyriană sau

---

191 Se ştie că oraşele Nissibe, Edessa şi Ghandisapur au fost nu numai focare ale civilizaţiei iraniene, dar şi principalele locuri de refugiu ale elitelor teologice monofizite retrase acolo din faţa persecuţiilor imperiale. Spaţii de mare efervescenţă ideatică, aceste metropole au putut oferi încă din secolul III scena ideală de contact sincretic între creştinism, zoroastrism, buddhism, mithraism, mandeism şi noua religie întemeiată de Mani.

persană *pahlavi*. Totuşi, culturocraţia elenistă nu avea aici şi nici nu ar fi putut să aibă un câştig de cauză absolut: o serie de documente (Epistola lui Mara bar Serapion, scrierile lui Bardesanes, „Cântecul (siriac) al Perlei") demonstrează dinamismul culturii de substrat. Acest polimorfism etno-lingvistic a reprezentat terenul pe care s-au grefat marile curente religioase active în Iranul sasanid şi teritoriile învecinate. Putem

aminti în context, alături de *zurvanism* (sprijinit de clasa politică şi de casta sacerdotală a Magilor), zoroastrismul şi chiar iudaismul[192], cărora li se asociază rezistenţa unor culte locale (Ishtar din Arbela *e.g.*), precum şi expresiile religioase ale sincretismului greco-sirian.

Dacă iranocraţia a stimulat dezvoltarea personalităţii religioase a lui Mani sub aspect socio-cultural, ea a afectat în schimb poziţia politică a familiei Profetului: tatăl acestuia, pe nume Patik, Pattikios sau Patecius, era originar din Hamadan (vechea Ecbatana) şi provenea dintr-o familie princiară înrudită cu aceea a Arsacizilor, suverani părţi detronaţi nu mult după naşterea lui Mani, prin înscăunarea deja amintitului Ardashir. Printr-o deducţie nu neapărat psihanalitică putem motiva latura „protestatară" a maniheismului prin existenţa unei anumite „morale a resentimentului", pârghie clasică în mecanismul multora dintre „inovaţiile" care jalonează dialectica religioasă a omenirii. Această psihologie contestatară s-a reflectat şi în adeziunea lui Patik la secta „baptiştilor" (a botezătorilor), după ce – ca urmare a unui mesaj mistic primit într-un templu din Kiesiphon – jurase să se abţină de la legătura trupească, came şi vin. Această sectă a „celor purificaţi" nu era mandeeană, după cum s-a

192 V. în acest sens sinagoga de la Dura-Europos (pe malul Eufratului). Avem aid cea mai liberă expresie a iudaismului din diaspora: prindpiile iconodaste sînt abolite, se abordează iconografia sincretică, deschisă nu numai motivelor antropomorfe, dar şi celor extraiudaice (preoţi, magi etc.).

crezut, ci *elkhasaită*, zelatorii ei fiind adepţi ai profetului Elkhasai, care primise, pe la anul 100 d.Hr., o viziune „în ţara părţilor”. Este vorba de o sectă de tranziţie, care observa tradiţiile iudaice, dar le combina cu învăţăturile unui creştinism de tip gnostic, respectând explicit – şi acest aspect este profund semnificativ – poruncile Mântuitorului. Nu se poate, prin urmare, tăgădui rolul jucat de factorul creştin în ideogeneza maniheismului, dacă ţinem cont de faptul că Mani a frecventat mediul elkhasait timp de 21 de ani (219 / 20 – 240). Treptat însă, el se distanţează de coreligionarii săi, criticând abluţiile cotidiene şi exigenţa anumitor *tabu*-*sx*\ alimentare. Unii îl consideră „inspirat”, alţii văd în el un apostat sau un inovator periculos. Ruptura s-a produs pe fondul a două anghelofanii, de fapt confruntări ale eroului cu *alter ego-ul* său ceresc. Prima revelaţie are loc la 12 ani (1 aprilie 228 / 8 Nisan 539 se.), când al-Tawm („Geamănul”) îi sugerează lui Mani retragerea din sectă. O a doua iluminare are loc la 24 de ani[193] (19 aprilie 240 / 8 Nisan 551 se.), imediat după încoronarea lui Shapur I – coregent al lui Ardashir –, Mani primind cu acest prilej porunca de a-şi începe propovăduirea publică. Avem aici certificatul de naştere al noii religii, Mani considerându-se de acum înainte încarnarea Sântului Duh, „Apostol al luminii”, „Luminător suprem” trimis de divinitate. Este judecat de tribunalul unor Superiori, care îl acuză de trădare a legii şi orientare proelenistă, excluzându-l din comunitate. Profetul se conformează verdictului şi propriei chemări, părăsind secta alături de tatăl său şi de doi primi discipoli: pentru acest mare Exclus, elkhasaiţii reprezentau acum Duhul Greşelii şi mediul de care trebuia să se desprindă pentru a-şi propovădui nestânjenit revelaţiile.

Reîntors în Kiesiphonul natal, Mani îşi începe prima călătorie misionară îndreptându-se spre nord-vestul

193 Nu putem şti dacă frecvenţa anghelofaniilor, bazate pe multiplii lui 12, are aici semnificaţia unor „cicluri” mistice sau dacă ea reprezintă doar un calcul aritmosofic operat de biografii Profetului.

peninsulei indiene, în actualul Balucistan. La moartea lui Ardashir (242 d.Hr.) se reîntoarce în ţinuturile de baştină şi are o întrevedere cu Shapur I[194], care, impresionat de personalitatea ciudatului său interlocutor, îngăduie propagarea noii religii, sub protecţia autorităţilor locale. Profitând de această suverană autorizaţie, Mani organizează misiuni interne, dar şi dincolo de fruntariile iraniene, în Egipt, Margiana, Bactriana etc.

După moartea lui Shapur I şi consumarea scurtei domnii a lui Hormisd I, celălalt fiu al defunctului Rege al Regilor, Bahram I îmbrăţişează cu fervoare mazdeismul conferind

Magilor nu numai privilegiile unui corp sacerdotal oficial, dar şi puteri discreţionare pe teren politic. În acest context, un anume Kartir, ajuns Mare Mobad, persecută cu violenţă toate sectele şi ereziile heteroiraniene. Adus în faţa lui Bahram, cu care are o energică dispută, Mani este condamnat şi închis; sacrificarea „Luminătorului" va dura 26 de zile, culminând cu răstignirea acestuia araupoaig (*dargirdeh*), care în maniheism desemnează orice martiraj, indiferent de forma supliciului. Mani a murit într-o luni, în jurul orei 11. Avea, după câte se pare, 60 de ani[195]. Decapitat – capul său este expus pe una din porţile oraşului.

După cinci-şase ani de interregn spiritual, conducerea comunităţii este preluată de *Sisinnios*, martirizat la rândul său prin 291 – 292, ca urmare a unei persecuţii ordonate de Bahram al II-lea. Prigoanele au alternat cu remisiuni temporare până în vremea lui

194 Anumiţi cercetători au considerat că Profetul nu ar fi putut avea o întâlnire „faţă către faţă" cu Shapur. Dar ascendenţa lui princiară şi relaţiile cordiale cu fratele suveranului pledează pentru veracitatea acestui episod.

195 Există mai multe ipoteze referitoare la data morţii lui Mani. Majoritatea specialiştilor înclină pentru 19 ianuarie / 14 februarie 276 d. Hr. (e. g. H. H. Schaeder), deşi alte conjecturi cronologice propun 14 februarie / 2 martie 274 (W.B. Henning) sau 31 ianuarie / 26 februarie 277 (S. H.TaquTaqizqdeh).

Hormisd al II-lea.

*

Istoria maniheismului este în mare măsură condiţionată de conceptul ecleziologic pe care Mani l-a aşezat la temelia propovăduirii sale. Împrumutând o concepţie de origine probabil elkhasaită, Mani şi-a autoproclamat calitatea de ultim profet dintr-o serie de iniţiaţi şi „descoperitori" din care făceau parte Adam, Zoroastru, Buddha şi Iisus. Revelator suprem şi ultim mesager al cerului, el inaugurează ciclul cosmic final caracterizat prin convertirea tuturor la adevăr şi distrugerea „lumii"[196]. Ca şi Montanus, Profetul se identifică cu Paracletul promis de Hristos[197]. Spre deosebire de predecesorii săi, care răstălmăciseră Revelaţia, el se consideră a fi purtătorul gnozei supreme. Această „totalizare" restaurativă decide caracterul universalist al Kerygmei maniheice. Dat fiind că nu păstrează decât „părţi" din Revelaţie, bisericile întemeiate de înaintaşii săi (Zoroastru în Iran, Buddha în Orient, Iisus

---

196 Această schemă doctrinară (revelaţia progresivă, convertire versus distrugere) este reiterată în cadrul Islamului.

197 Graţie procedeului dogmatic al apropierii, teonimul παράκλητος a putut desemna şi în cadrul teologiei creştine pe fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi. Tatăl este Cel prin Care se lucrează mîngîierea: ό δέ πατήρ δί ών ενεργεί την παράκλησιν (Sfîntul Grigorie de Nyssa, Eun, 2, Migne, P. G., 45,552 A sq.). Fiul este socotit παράκλητος în sensul de deprecator, Sfîntul Duh Paracletul prin excelenţă (cf. Ioan 15,26), într-o accepţie care corespunde latinescului consolator, omniprezent în vechile simboluri de credinţă. In ceea ce îl priveşte pe Montanus, acesta uzurpase explicit teonimul în cauză, extinzîndu-1 la nivel trinitar: εγώ είμί ό πατήρ και ό υιός και ό παράκλητος (Montanus, Fragmenta, apud Didymus, De trinitate, 3,41, Migne, P. G., 39, 984 B). La gnosticii valentinieni παράκλητος desemnează unul dintre eoni (cf. Imencus, Adversus haereses, 1,1,2, Migne, P. G., 7,449 B). Avem de asemenea mărturii patristice despre autoidentificarea lui Mani cu figura Paracletului (v. Eusebiu. Historia eccliastica, 7,31,1, Migne, P. G., 20,70 C sau „PSB", 13, p. 306; ttegemom\i,ActaArchelai, 11, Migne, P. G., 10, 1445 B); Pseudo-Hrisostom, De sancto Spirito, 10; Socrate, Hist. eccl., 1,22,8, Migne, P. G., 67,127 B).

Hristos în Occident) sunt fatalmente locale, izolate în propriul particularism. Universalismul structural pe care şi-l revendică a făcut din maniheism o religie puternic misionară, iar Mani n-a încetat să fie, după modelul paulin, apostolul itinerant, marele propovăduitor solicitat de febrilitatea unei neîncetate evireia.

Pe la 240, Mani converteşte un suveran local din regiunea Indului de Jos: regele vede în el un „nou Buddha”. Informaţiile literare ni-l prezintă pe Profet organizând misiunea[198]. O primă linie misionară a vizat expansiunea spre vest, instrumentând „cucerirea” doctrinară a Mesopotamiei romane, Siriei, Arabiei de Nord şi Egiptului. În secolul III, misionarii manihei debarcaseră prin Marea Roşie spre Tebaida, stabilindu-se la *Hypseley* unde neoplatonicul Alexandru de Lycopolis atestă venirea lui *Thomas* şi *Papos*. Succesele misionare înregistrate la Alexandria frământă elitele intelectuale şi declanşează riposta cercurilor ecleziastice creştine[199].

Din Egipt, Adunantus – unul dintre apostolii lui Mani audiat şi de Fericitul Augustin – răspândeşte noua religie în tot nordul Africii, Roma este atinsă în vremea Papei Miltiade, pentru ca la începutul secolului IV aceasta să se infiltreze în Dalmaţia[200]. Simultan, maniheismul pătrunde în sudul Galiei şi în Iberia, unde fuzionează cu priscilianismul[201].

Secolul IV marchează apogeul expansiunii

---

198 Generaţiile ulterioare au supradimensionat spaţiul misionar controlat de Mani, susţinînd că acesta ar fi ajuns personal pînă în Tibet, India şi China.

199 Grefarea maniheismului în Egipt a fost mult facilitată datorită apercepţiei religioase a localnicilor, familiarizaţi atît cu principiile gno-zei, cît şi cu rigorismul encratit.

200 Aşa cum rezultă dintr-o inscripţie dedicată unei „fecioare maniheene”la Salona (cf. Puech, op. cit.y p. 542).

201 Pentru congenialitatea doctrinară dintre maniheism şi priscili-anism - Priscilian de Avila (f 385) a fost primul eretic executat din ordinul autorităţilor seculare - v. excelenta monografie a lui Henry Chadwick, Priscillian of Avila, The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford, 1976, în special pp. 21-24; 46-50; 194-198.

maniheismului în Imperiul Roman, unde persecuţia începe să fie de acum sistematică, pe baza unor legi represive mereu înăsprite.

În 445 – din iniţiativa Papei Leon cel Mare – toate comunităţile „dualiste” sunt expulzate din Italia, iar în 527

Justin şi apoi Justinian promulgă o lege care prevedea pentru toţi membrii sectei pedeapsa capitală. „Dacă în pofida acestora” – scrie H. Ch. Puech – „maniheismul a putut subzista şi altfel decât cu titlul de fantomă heresiologică – acest lucru s-a petrecut doar sporadic şi tainic, în sânul unor grupări slabe şi izolate dacă nu cumva – aşa cum s-a crezut de asemenea – el nu s-a metamorfozat într-o anumită măsură sau vulgarizat, redus la câteva trăsături elementare, nu a mai exercitat de atunci înainte decât o influentă vagă şi difuză”[202]. Putem conchide că datorită persecuţiilor cu care a fost întâmpinat în Occident, maniheismul a supravieţuit acolo cu ajutorul a trei formule principale de camuflaj: un *kripto-maniheism* transpus cu vremea într-un *neomaniheism* (catharii, valdenzii), alături de un *maniheism popular* aglutinat în complexul superstiţiilor sincretiste caracteristice creştinismului rural.

Cum se prezenta harta misionară a maniheismului în cealaltă parte a lumii pe care Profetul o avea de cucerit, respectiv în Iran şi Extremul Orient? Se pare că până la căderea Imperiului Sasanid (651), ideile lui Mani nu depăşiseră masivul muntos al Pamirului pe o rază al cărei centru de iradiere, adevărată „Meccă” a maniheismului, rămânea vechea cetate Seleucia-Ktesiphon. Această relativă stagnare trebuie pusă pe seama disensiunilor intracomunitare, concretizate prin desprinderea *partidei rigoriştilor* (*denawaryya*), la care se adaugă formarea unei grupări de tip zelot, foarte activă în acţiunile represive dirijate împotriva creştinilor[203]. Abia cucerirea arabă a

202 Histoire des Religions, sous la direction d’Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, tom. II, Paris, 1972, p. 543.
203 Este vorba de asa-numipi mazdakifi.

consolidat maniheismul babilonian dată fiind toleranţa religioasă manifestată de califii omayyazi, evidentă şi benefică în pofida controverselor şi schismelor care au tulburat întreg secolul VIII.

În schimb, califatul abbassid nu a mai privit cu ochi buni difuzarea învăţăturilor lui Mani, lichidând focarele maniheiste din perimetrul lor originar. Ca reacţie administrativă, sediul imamatului este transferat de la Seleucia la Samarkand.

Supravieţuirea maniheismului ca religie activ-misionară s-a datorat debuşeului extrem oriental pe care aceasta şi l-a creat ulterior în China, unde pătrunde pe la 675. Prezentându-se sub titulatura de „religie a luminii” (*ming-kiao*), maniheismul va repurta aici victorii importante ca urmare a sincretizării sale cu buddhismul şi confucianismul[204].

Dar adevăratul paradis terestru al maniheismului a fost imperiul uigurilor, întins din Mongolia septentrională până la Fluviul Galben, singurul spaţiu politic în care maniheismul a devenit religie de stat[205]. Dat fiind că preoţii manihei erau totodată reprezentanţi diplomatici ai uigurilor, autorităţile imperiale chineze au permis acestora construcţia de temple în diferite localităţi: pe această filieră, maniheismul s-a putut extinde până în Siberia. Acest proces de consolidare pe baze statale s-a întrerupt subit în 840, când regatul uigur este zdrobit de kîrgîzi. Supravieţuind în diverse enclave, maniheismul s-a repliat mai ales în Turkestanul oriental, de unde a fost expulzat în urma invaziei lui Genghis-Khan. Ultimele comunităţi distincte vor mai rezista, mai ales pe teritoriul chinez, prezenţa lor fiind semnalată, în diferite formule, taoiste şi buddhiste, până în secolul XIV.

---

204 Aceeaşi schemă a „revelaţiei progresive” - preluată evident din teologia biblică - a prezidat procesul de sincretizare a maniheismului cu religiile tradiţionale din spaţiul chinez, unde marile spirite tutelare (Lao-tze, Shakyamuni) figurau ca avataruri ale lui Mani.

205 Situaţie analogă cu cea creată în statul khazarilor, convertiţi la iudaism.

Teologia maniheismului

1. Mitul dogmatic

După cum am mai avut prilejul de a aminti, Mani se considera pe sine posesorul legitim al tuturor formelor de revelaţie parţială purtate de predecesorii săi, pe care urma să le integreze într-o sinteză perfectă, definitivă[206].

Cu toate acestea, maniheismul nu realizează sincretismul universal pe care îl proclamă prin proiectul unei atotcuprinzătoare *ars combinatoria*. Evidente şi incontestabile, influenţele iudeo-creştine, mazdeene, mandeene, buddhiste sau zurvaniste – cărora li se asociază impactul apocrifelor iudaice, preluate prin intermediu aramaic – nu estompează aporturile doctrinare originale, datorate întemeietorului însuşi, cu toate că încercarea de a le departaja în absolut este probabil sortită eşecului. Raportul dintre mesajul lui Mani şi *background*-ul său religios sau ideologic este mai degrabă unul proteic, de reciprocă şi secundară adaptare a unei „revelaţii" omnivalente la datele unei tradiţii locale şi particulare. Nu este vorba de o sinteză „organică" sau de asimilarea unor componente moştenite, cât de capacitatea noii doctrine de a supracaracteriza – în termeni universali – o serie de tradiţii doctrinare altminteri incompatibile. În realitate, maniheismul este o *gnoză hiperbolizată* până la dimensiunile unei religii universale. Climatul „baptist" în care s-a format Mani a impregnat mentalitatea sa cu elemente preluate din gnosticismul propriu-zis, mai cu seamă din acela al lui Marcion şi Bardesanes[207].

---

206 Iată propriile sale cuvinte: „Scrierile, Inţelepciunile, Apocalipsele, parabolele, psalmii Bisericilor (comunităţilor) interioare s-a reunit din toate părţile în Biserica mea, cu înţelepciunea pe care v-am dezvăluit-o. Ca un fluviu care se contopeşte cu alt fluviu pentru a forma un curent puternic, tot aşa s-au contopit vechile cărţi în scrierile mele; şi au format o mare înţelepciune aşa cum nu a mai existat în generaţiile precedente".

207 Anumite teme şi mitologeme (Fecioara Luminii, „seducerea Arhonţilor", Sethel şi antropogonia, dochetismul hristologic) sînt evident înrudite cu personajele care apar în literatura gnostică a secolelor II-III.

Dar relaţiile maniheismului cu gnoza sunt încă mai adânci: ca şi acolo, noua religie ţinteşte spre cunoaşterea absolută cu scop mântuitor, descoperind omului *sensul* profund al existenţei sale. Ideea de eliberare şi aspiraţia corespunzătoare ei sunt expresii ale condiţiei umane ca atare: *Sein zum Tode*. Dar dacă omul este capabil să-şi resimtă condiţia ca pe o „captivitate" malefică, trăind totodată cu nostalgia paradisului (pe vremea când era liber sub raport subiectiv şi obiectiv), rezultă că starea lui actuală reprezintă „anormalul" prin excelenţă. Conştiinţa captivităţii în „materia rea" şi certitudinea că Dumnezeu – Care este Adevărul şi Binele – nu poate participa la sau crea acest cosmos al tenebrelor le-a impus gnosticilor postularea existenţei unei divinităţi mediocre, inferioare şi chiar malefice, responsabilă de existenţa răului: este *Demiurgul* acestei lumi precare şi tiranul prezentului eon[208]. Maniheismul va absolutiza această dualitate, convertind asimetria viziunii ierarhice adoptate de gnostici (Dumnezeu / Demiurgul / lumea), într-o coordonare sau chiar într-un paralelism de principiu, aprioric. Deosebirea este următoarea: desigur, Raul Absolut este încarnat în Prinţul Tenebrelor, dar lumea este până la urmă un *amestec* de bine şi de rău, produs al Demiurgului, conceput ca entitate emanată de Dumnezeul suprem. (După opinia lui Puech, această „corecţie" optimistă s-a făcut sub influenţa mazdeismului).

Aşa cum relevă acelaşi autor, y veâxng este de fapt o 7 ny VQGig, *cunoaşterea* se reduce la *recunoaşterea* condiţiei originare, este adică o conştientizare în urma căreia energiile omului, obnubilate în deplorabilul său coabitat cu materia, se descătuşează recunoscând în ele însele o *parcelă transcendentă consubstanţială cu Dumnezeu*, dar îngropată în abjecţia lumii, actuale şi datoare să se elibereze din strâmtoarea acesteia[209].

208é tymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Editions Klincksieck, Paris, 1968, vol. I, p. 273).

209 Această relaţie dintre ή γνώσις şi ή σωτηρία este în fond biblică.

Nuanţa este fundamentală căci, dacă sufletele sunt fragmente din substanţa divină, rezultă că divinitatea însăşi este amestecată, impurificată şi prizonieră în corpul uman. Prin intermediul oamenilor se consumă de fapt o *theodramă*, Dumnezeu însuşi este „Mântuitorul mântuit” sau „cel care trebuie mântuit”, El identificându-se în speţă cu figura gnostică a lui *Salvator salvatus*. Mântuirea omului nu are deci mobiluri exclusiv „filantropice”, ea prezentându-se mai degrabă ca un proces „theotropic”, dat fiind că Dumnezeu însuşi este direct interesat de mântuirea tuturor oamenilor.

Elementul care trebuie mântuit este sufletul (greacă şi coptică – voug; siriacă – *haună*\ nord-iraniană – *manuhmed*\ persană – *vahmun*). Prin exteriorizare, acest voug funcţionează ca Principiu iluminativ sau izvor al Revelaţiei, care se întrupează succesiv (şi progresiv) în diferiţi trimişi. Noog, principiul divino-uman al gnozei, transmite subiectului răspunsurile capitale ale mântuirii; de unde venim, de ce am fost aruncaţi în lume, care este condiţia noastră actuală, spre ce trebuie să tindem şi în ce mod. Dar cum omul este o fiinţă dihotomică (spirit / trup), gnoza comportă şi necesită în egală măsură cunoaşterea lumii; gnoza este deci concomitent *teologie* şi *cosmologie*. Gnoza este absolută, dar şi universală: adevărat enciclopedism soteriologic, maniheismul are pretenţia de a integra într-o concepţie omogenă toate cunoştinţele actuale sau virtuale despre cosmos, transcendenţă, dar şi despre anatomia infernului, natură şi istorie[210]. Capitolul 142 din *Kephalaia* susţine că „omul nu trebuie să creadă

Interesant că Sfînta Scriptură foloseşte în contexte asemănătoare termenul έπιγνώσις, e. g. la I Corinteni 13,12, unde epignozia (aici în formă verbală) potenţează şi depăşeşte simpla gnoză umană, unilaterală. Teognozia este aici deci simetrică, dar nu simultană cu epignozia divină asupra omului: „άρτι γινώσκω εκ μέρους, τότε δέ έπιγνώσομαι καθώς και έπεγνώσθην”

210 Nici o altă gnoză nu a fost mai radical şi consecvent intelectua-listă: raţiunea - infinit superioară credinţei - este singura instanţă solicitată în actul mîntuirii personale şi singura în stare să pătrundă ştiinţa totală comunicată de Paraclet.

dacă nu a văzut (obiectul credinţei sale) cu propriii săi ochi”. Această obsesie a concretului este resorbită în articulaţiile unui „mit gigantic, la prima vedere derutant, prezentat sub aparenţele unei construcţii complicate, baroce, pe care însuşi Mani şi învăţaţii posteriori au încărcat-o cu diverse episoade, cu numeroase personaje şi detalii minuţioase ordonând-o după dispuneri simetrice, legate între ele prin corespondenţe mai mult sau mai puţin artificiale (...). În tot mitul maniheic avem întotdeauna de a face cu acelaşi erou şi cu aceeaşi situaţie tot mereu repetată: Sufletul căzut în Materie şi descătuşat de către *nousy* Intelect sau Cunoaştere. Actorii cu nume diverse care intervin în cosmogonie şi soteriologie nu sunt de fapt, în majoritatea lor, decât aspecte succesive ale aceleiaşi Entităţi sau funcţii ipostaziate ale activităţii divine”[211].

Dualismul principiilor este în fond aleatoriu, căci Binele a fost practic învins şi întreaga teologie a maniheismului urmăreşte ca miză supremă restabilirea echilibrului[212]. Altfel spus, în maniheism *demonologia*, prelucrată pe filiera unui scenariu mitic original, încearcă să se transforme într-o *eudemonologie*. Pretutindeni ne întâmpină exigenţa de a rezolva antinomiile, dar nu prin transfigurarea lor într-o unitate plurală de tip paradoxal, ca în creştinism, ci prin recursul la ceea ce s-ar putea numi reţeta *echilibrului dualistic*. Scenariul Mitului maniheic este tripartit[213]: Trecutul (timp al dualităţii perfecte) este „dezechilibrat” în Prezent (loc al amestecului), purtând însă germenii reechilibrării sale într-un Viitor care va aduce cu sine redisocierea principiilor. Această schemă

---

211 H. Ch. Puech, op. cit., p. 544.

212 In măsura în care - aşa cum a arătat M. Eliade - orice mit stabileşte un raport de coincidentia oppositorum, teologia maniheismului ridică acest raport obligatoriu de la nivelul „scenariului mitic” la acela al conceptului, propunînd în ultimă analiză o metamitologie, adică un Mit al oricărui mit, indiferent de structura sa narativă.

213 Fericitul Augustin numeşte această tripartiţie cu termenii: initium, mediurn, finis.

determină caracterul *recurent* al Timpului maniheic (distincţie – indistincţie – distincţie), interzicând accesul individului la plenitudinea unei soteriologii autentice: se ştie că grecii nu au avut – cel puţin în perioada clasică – o concepţie clară despre mântuire tocmai pentru că orice eliberare profundă, adevărată, este incompatibilă cu relativismul unei temporalităţi circulare.

Dat fiind că *omul, mântuirea* şi *cosmosul* sunt noţiuni conexe, mitul antropologic este încărcat cu semnificaţii soteriologice şi cosmologice graţie cărora paralelismul absolut dintre mântuire şi pierzanie la scară universală apare mai clar: orice progres al Răului este însoţit de posibilitatea unui remediu compensator.

Cele două substanţe, principii sau rădăcini propovăduite de Mani sunt veşnice, necreate, paralele şi echipotente[214]. Din punct de vedere static (spaţial), acestea sunt ipostaziate ca regiuni antitetice: Binele domneşte la Nord, Răul la Sud[215]. Nordul este imperiul lui *aba drabbută*, „Dumnezeul Adevărului”, „Domnul tuturor”, „Părintele luminilor”, Zarvan (*Zurvan-ul* iranian), asimilat cu Dumnezeu-Tatăl din creştinism. În contrast, Sudul este acaparat de Prinţul Tenebrelor, Ahriman sau Diavolul. Fiecare dintre aceste două teritorii mitice este alcătuit din cinci elemente[216]: Nordului îi corespund, ca „lăcaşuri” ale Părintelui Mărimii: Inteligenţa, Gândirea, Cugetarea, Intenţia (Voinţa) şi Raţionamentul (Judecata). Sudul este caracterizat în schimb de: Fum (Ceaţă), Focul devastator, Vântul distrugător, Apa tulbure şi Tenebrele care răbufnesc din cinci hrube şi constituie cinci lumi suprapuse, conduse

---

214 Există, totuşi, anumite texte în care se afirmă superioritatea intrinsecă a luminii, dar propoziţia vizează o ierarhie strict „morală”, subiectivă, concludentă în predică, dar complet irelevantă pe plan cosmic şi existenţial.

215 Această valorizare „cardinală” este universal atestată în istoria religiilor, corespunzînd repartiţiei similare între „dreapta” şi „stingă”, „sus” şi „jos”, „alb” şi „negru” etc.

216 In acele versiuni aceste elemente dau naştere la cinci arbori luminoşi şi respectiv întunecoşi.

de tot atâţia regi malefici, sub formă de demon, leu, vultur, peşte şi respectiv dragon. Această pentarhie negativă este pusă de asemenea în legătură cu cinci metale (aur, argint, fier, aramă, cositor) şi cinci gusturi (sărat, acru, iute, fad, amar).

Părintele Mărimii constituie alături de Lumină, Forţă şi înţelepciune o divinitate tetramorfa anturată de 12 eoni principali, grupaţi câte trei în cele patru puncte cardinale ale cosmosului pozitiv. Complementar, lumea tenebrelor este populată cu o întreagă faună teratologică, împărţită de asemenea în cinci categorii.

Dar coliziunea celor două teritorii prezintă şi un aspect dinamic, căci dincolo de personificarea conceptelor, ele exprimă simbolic dialectica naturii. Cele două lumi intră în tensiunea unei coliziuni dinamice, bazată pe limitarea lor reciprocă.

Mitul conotează o psihodramă: materia este sursa concupiscenţei (*Lustorinzip*), sediu al instinctului morţii şi al poftei trupeşti. Prin însăşi natura sa, Tatăl Mărimii este incapabil de o *ripostă* imediată, bazată pe agresivitate. El produce ca atare prin *evocare* (emanaţie) prototipul spiritual numit *Muma celor Vii* (a Vieţii), entitate care emană la rândul ei pe Omul Primordial. Protejat de „armura” Fiilor săi (Aerul, Vântul, Lumina, Apa şi Focul), acesta coboară la graniţa tenebrelor, unde „echipamentul” său este devorat de demoni. Paradoxal, acest *eşec* va constitui cea mai sigură premisă a mântuirii. Dat fiind că Omul Primordial este o ipostază a Tatălui (şi consubstanţial cu sufletul divin al acestuia), tragedia căderii constă în întemniţarea unei porţiuni de dumnezeire în miezul materiei şi în repararea autosoteriologică a acestui trist accident. Istoria cosmosului şi a omului debutează, aşadar, printr-o victorie categorică a Răului.

Această viziune pesimistă este atenuată de ipoteza că încorporarea unui fragment divin din sufletul Omului Primordial în materie va limita acţiunea şi propagarea răului în rândul umanităţii. Altfel spus, în drama cosmică,

eşecul iniţial denotă o strategie restaurativă: Omul Primordial cade cu tâlc, căci sufletul divin este „otravă” pentru demoni[217]. Scos din abisul Tenebrelor, Omul Primordial îşi aduce aminte de adevărata sa condiţie atunci când *Nous* conferă *Psyche*-ei sale Forţa Vitală (πνεύμα) pierdută cândva şi regăsită acum sub forma celor cinci daruri ale *vieţii, forţei, luminii, frumuseţii* şi *suavităţii*. Aşa cum rezultă din textul citat de noi la n. 61, „Chemarea” şi „Răspunsul” sunt apoteozate şi personificate ca agenţi ai mântuirii: fuziunea acestor termeni recreează *Dorinţa de Viaţă*. Dar Omul Primordial lasă elementele dăruite sufletului său pradă Tenebrelor: această reminiscenţă captivă în Materie este *adevăratul*

---

217 Textul esenţial în acest „mecanism odiseic” este cel raportat de Theodor bar Konaî (v. supra, Documentaţia), pe care îl producem in extenso, apudPuech, op. cit., p. 563. „Omul Primordial şi-a regăsit cumpătul (pe care şi-l rătăcise îngropat în Tenebre, ca şi Sufletul lui) şi a adresat de şapte ori o rugăciune către Tatăl Mărimilor. (Tatăl a ascultat cererea sa) şi a «evocat» o a zecea evocare, pe «Prietenul Luminilor». «Prietenul Luminilor» a evocat pe «Marele Arhitect», iar «Marele Arhitect» a evocat «Duhul Viu» (riiha hayya). Iar «Duhul Viu» a evocat pe cei cinci fii ai săi: «Giuvaerul splendorii», «Regele Onoarei», «Adamas-Lumi- na», «Regele Gloriei», «Purtătorul» sau «Omophorul». Şi s-au coborît în Imperiul Tenebrelor, plecîndu-şi privirea spre abisul acelor iaduri adînci şi l-au găsit pe Omul Primordial înghiţit de întuneric, împreună cu cei cinci fii ai săi. Atunci Duhul Viu a strigat cu glas mare şi acest glas semăna cu o spadă ascuţită şi a descoperit înfăţişarea sa Omului Primordial, zicîndu-i: «Mîntuire, ţie, fiinţă bună, în mijlocul celor răi / Şi lumină în mijlocul tenebrelor / (Dumnezeu) sălăşuit între fiare dezlănţuite / Care nu cunosc slava lui». Atunci Omul Primordial i-a răspuns, zicînd: «Vino dimpreună cu pacea, tu care aduci / O veste (o comoară) de linişte şi mîntuire». El i-a mai spus : «Cum mai petrec Părinţii noştri / Fiii luminii, în a lor cetate?». Iar Chemarea i-a răspuns: «Le este bine». Şi Chemarea şi Răspunsul s-au înlănţuit şi au suit spre Muma Vieţii şi spre Duhul Viu care a îmbrăţişat Chemarea, iar Muma Vieţii, Răspunsul, copilul ei preaiubit. Şi au coborît în Imperiul Tenebrelor, acolo unde erau Omul Primordial şi fiii lui”. Alături de afinitatea evidentă cu tema căderii adamice, acest referat situează surprinzător maniheismul la antipodul antropologiei asiro-babiloniene unde, în principala sursă literară, Epopeea lui Ghilgamesh, Omul Primordial (Utnapiştim) locuieşte în Rai, bine înstăpînit asupra secretului vieţii.

motiv al creării lumii. Demiurgul este Duhul de Viaţă, care plăsmuieşte lumea din mădularele Arhonţilor demonici: cerurile din piei, munţii din oase, pământul din carne şi excremente, pe o scară cosmogonică exprimând de fapt directa proporţionalitate dintre *valoare* şi *dematerializare* sau *spiritualizare*.

Universul are zece Armamente cu 12 părţi, susţinute de sus de către „ornamentul splendorii" (*splendidenens*) şi opt „pământuri" purtate de *Omophor* – Adasul maniheilor apuseni. În acelaşi timp, Demiurgul eliberează o parte a luminii, creând trei părţi de substanţă „mixtă" din care extrage Soarele, Luna şi astrele. Implorat de Muma Vieţii, Omul Primordial şi Duhul Viu, Tatăl Mărimii „evocă" un nou personaj – *Mesagerul* sau cel de-al treilea Trimis (*Tertius Legatus*), zeu al imperiului luminii şi tatăl celor 12 Fecioare ale luminii (regalitatea, înţelepciunea, victoria, persuasiunea, puritatea, adevărul, credinţa, răbdarea, dreptatea, bunătatea, justiţia, lumina), care corespund semnelor zodiacale. *Tertius Legatus* transformă lumea într-o „maşină" de sublimat lumina.

Restul etajelor cosmice (marile regnuri) apar în urma unei complicate demonomahii în care energia „mişcătoare" este de natură erotică. Antropogonia propriu-zisăţi. *e*. apariţia lui Adam şi a Evei / Gemurd şi Murdiyarag) este legată – aşa cum remarcă Puech – de o „serie de ignobile acte de canibalism şi sexualitate", ceea ce îl face pe Mircea Eliade să considere că „e puţin probabil să existe un alt mit antropogonic mai tragic şi mai umilitor"[218]. Mântuirea lui Adam este descrisă în mai multe variante (Theodor Bar

Konai, fig. Turfan 59 etc.), din care unele conţin elemente hristologice[219].

Aşa cum reiese din fragmentul citat (cf. n. 63), soteriologia maniheistă îşi refuză dimensiunea

218 Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieux, vol. 2, Payot, Paris, 1987, p. 374.

219 Cf. Puech, op. cit., p. 567.

penitenţială: omul nu este decât subiectul pasiv al unei mântuiri care nu îl priveşte decât în calitatea sa de „suport" al unui fragment de dumnezeire. Observăm că mitul gnostic al unui *Salvator salvatus* escamotează orice morală a libertăţii de opţiune, instalând peste tot o *morală a profitului inerent*.

Fie Omul Primordial sau *Jesuspatibilis* (Iisus-ul transcendent al maniheismului), adevăratul Mântuitor este întotdeauna Nous, hibrid al celor doi arbori din grădina biblică a Raiului. Trama mitului maniheic implică două acţiuni complementare: propagarea *amestecului* dintre lumină şi întuneric (asigurată prin procreaţie) şi realizarea treptată a *separării* acestora. Tensiunea celor două tendinţe exprimă de fapt jocul dintre „Puterea Activă" (creatoare, protectoare şi revelatoare) şi „Puterea Pathetică" sau Sufletul Lumii (*Anima mundi*) *y* captivă în toate „sevele" corporale, vegetale, germinative etc.[220]. Lumea este Crucea pe care stă răstignită Lumina, Patimile Iisus-ului istoric fiind extrapolate pancosmic[221]. „Devenirea lumii" – scrie Puech – „este deci derularea Patimii unui Dumnezeu care este propriul

Său Mântuitor, iar istoria omenirii este drama Patimii şi a Mântuirii noastre, consubstanţial legate de această fiinţă şi de acest proces mitic. Prin aceasta lumea capătă un sens".

Acest grandios proces fizic de eliberare este încetinit de păcatele acelor oameni care continuă să adere la amestecul dintre Lumină şi materie[222]. Din fericire,

---

220 Mîntuirea (eliberarea) înţeleasă ca uscare, asanare, retenfie a sevelor vitale apare şi în erotica mistică a yoghinismului tantric (cf. M. Eliade, Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris, 1936, p. 238 sq.).

221a ntropogonia sînt evident dualistice. Putem accepta şi aici influenţa indirectă a maniheismului, pe aceeaşi filieră pauliciană şi bogomilă.

222 Ca orice religie misionară, maniheismul este nevoit să cucerească prin excludere. Vocaţia mîntuirii este universală, dar adevărul ei se verifică în rîndul „celor puţini" (v. intra capitolul respectiv).

„ultimele zile” vor aduce extincţia biologicului (supresiunea concupiscenţei întrerupe şirul naşterilor), aşa încât răul va fi smuls de la rădăcină. Perioada de *exitus mundi* este concretizată – *topos* eshatologic universal – prin *persecuţiile* îndurate de Biserica maniheeană, respectiv *Marele Război*, descris în termeni apocaliptici de *Omilia* a II-a descoperită la Fayum. Va urma triumful general al maniheismului pentru ca, o dată efectuată convertirea majorităţii umane, să poată începe Judecata de Apoi în faţa tribunalului lui Iisus (βήμα), instalat în centrul universului. Printr-un simbolism *axiodestru*, catehumenii se vor aşeza în dreapta Tronului, iar „ceilalţi” în stânga lui, pentru a fi deferiţi demonilor. După o scurtă domnie a lui Iisus împreună cu cei aleşi, divinităţile protectoare abandonează cosmosul: dispariţia lumii se face prin suprimarea providenţei, conform binecunoscutului motiv al lui *Deus otiosus*. La „plinirea vremii” (1.468 de ani), globul terestru va fi aruncat în neant nu înainte ca Materia şi Concupiscenţa să fie închise în βώλος, respectiv amalgamate definitiv într-un bulgăre nebulos[223].

2. Antropologia şi problema mântuirii personale

Mitul dogmatic al maniheismului angajează întreg Universul şi – în centrul acestuia – mântuirea fiinţei umane. Toate informaţiile antropologice, cosmologice şi chiar istorice se înmănunchează într-un proiect soteriologic omnilateral.

Omul este o fiinţă duală – lumina şi întunericul său fiind elemente în fond atemporale. Gradul, proporţia amestecului variază de la caz la caz, în funcţie de capacitatea „gnostică” a fiecărui individ. Dualitatea substanţelor nu autorizează însă opinia augustiniană despre aşa-numitul „di-psihism” (în om există două suflete,

---

223 Pentru acest concept a se vedea studiul lui A. V. W. Jackson, The Doctrine of the „Bolos” in Manichean Eschatology, în Journal of the Oriental American Society”, 58, 1938, pp. 225-234. Dacă unele şcoli maniheiste acceptă doctrina unei <£pocat£stasij, altele afirmă eternitatea pedepselor suferite de sufletele concupiscente neseparate de Materie.

unul bun şi respectiv unul rău). În sine, sufletul este *bun*: nu se poate accepta o „lumină întunecoasă” (oximoron curent în terminologia mistică a creştinismului). Opoziţia nu se tranşează între două suflete, ci între două principii: sufletul (partea raţională: νους), de origine divină, „luminoasă”, şi trupul, rezultat al concupiscenţei şi al Tenebrelor. Mai concret, dualitatea omului este aceea dintre un „eu” substanţialmente bun şi stadiul său actual, animat de tendinţe rele. Lupta se dă între omul nou şi omul vechi, între „omul celest” şi „omul terestru”, omul interior (lăuntric) şi omul „exterior” – alienat.

Omul cel vechi este concretizat în φυχή sau în σώμα care este temniţă, uitare, inconştientă, moarte: pe scurt, sufletul în pasivitate şi (con) damnare. Omul cel nou simbolizează acelaşi suflet în ipostaza lui activă şi mântuită, ca în textele de la Turfan: „eul bun”, „eul luminos”, „eul transcendent”, „eul divin”, „eul viu” (*anima viva* la Fericitul Augustin). Omul cel nou este deci *sufletul* trezit la propria sa natură de către *nous* şi îmbogăţit cu haruri spirituale.

Scolastica maniheică posterioară va descrie acest Om în termeni pentasofici: el este compus din cinci substanţe (elementele luminoase din „armura” omului), cinci *membre* – forţele sau facultăţile intelectuale, cinci „daruri” (virtuţile cardinale); dar şi din trei „puteri luminoase” (*lumină, sănătate, trup glorificat*) – 12 Domnii şi patru „virtuţi”, analoge Zeului Superior (*paternitate, forţă, lumină, înţelepciune*). Ansamblul de daruri şi virtuţi cu care *nous*-ul împodobeşte *psyche-ul* se opune „trupului păcatului” care conformează Omul Vechi. Aspectul noetic este rezumat de *Marele Gând* care intervine în mântuirea Omului Primordial, unind „chemarea” şi „răspunsul” personificate.

Omul poate fi deci salvat prin înseşi elementele sale constitutive. El este Eroul Soteriologic prin excelenţă pentru că, încă de la crearea sa, Adam captează în sine cele mai mari părţi de lumină „căzută”. Restul „deşeurilor”

transcendente vor putea fi ele însele recuperate numai după ce vor fi fost *asimilate* de Adam, astfel încât el nu este numai Subiectul principal al mântuirii, ci şi *agentul* cosmic al acesteia. Consubstanţial cu Părintele Mărimii, omul se mântuieşte în fond singur, sau mai exact se identifică cu Sufletul pasibil al Salvatorului, care se mântuieşte pe sine însuşi. De aici situaţia paradoxală a omului în istorie: perlă în noroi, pur în sine şi impur în fapt. Actul de cunoaştere prin care sufletul se mântuieşte va fi deci simultan recunoaştere şi re-naştere. Mântuirea nu se efectuează complet decât prin moartea individului respectiv, prin *distrugerea* corpului şi nicidecum prin înviere.

Moartea este prilejul repatrierii paradiziace, diastază ireversibilă, despărţire ideală dintre sufletul „viu" şi trupul „păcatului", entitate pseudomorfa prăvălită în infern.

Moartea nu este prag al mântuirii decât prin Perfecţii care au respectat preceptele religiei lui Mani. Pentru ceilalţi (imperfecţii), ea nu este decât halta penibilă între două reîncarnări, individul reîntorcându-se în mizeria materiei. Adesea metempsihoză aceasta transpune subiectul nedemn într-un *animal*, micşorând sau chiar anulând şansele sale de mântuire. Selecţia eshatologică – de care depinde soarta transmundană a fiecăruia – se face în prezenţa Marelui Judecător, care are la îndemână trei posibilităţi: a) eliberează definitiv sufletul, încredinţând pe Omul cel Vechi îngerilor, care îl deţin pe „cauţiune" până la o nouă înlănţuire; b) respinge cuplul G (5 pa-<puxf), refulându-l în lumea materiei pentru o nouă „încercare"; c) condamnă definitiv, azvârlind subiectul în infern.

3. Concepţia despre Revelaţie

Conştiinţa şi ştiinţa pe care *Nous* le dezvăluie lui *Psyché* sunt în acelaşi timp iluminative şi compulsive. Aşa cum remarcam, faptul că, spre deosebire de teologia creştină – unde sufletul este înnobilat de o Dmo… wsij qeai –, în maniheism acesta este consubstanţial cu Binele Absolut, suspendă atât deliberarea, cât şi opţiunea

individuală: sufletul este trezit la Adevăr prin *empatie*. Totuşi, drumul spre mântuire nu se reduce la un act de anamneză mecanică, suscitat de *Nous*: este nevoie şi de adeziunea individului la un conţinut specific, transmis prin Revelaţie şi reclamând intervenţia unor divinităţi exterioare (*Muma celor Vii, Duhul Viu*, în cazul Omului Primordial; *Tertius Legatus, Omul Primordial*, în cazul lui Adam). În plan istoric – dincoace de lumea atemporală a mitului –, Revelaţia se comunică printr-o serie de privilegiaţi (Seth, Enoh, Nicotheos, Sem, Avraam), dar mai ales prin propagatorii adevăratei religii: Buddha, Zoroastru, Iisus, Mani. Fiecare dintre aceşti Revelatori încarnează un singur personaj, al cărui prim tip este Adam, Mani fiind ipostaza lui ultimă. Toţi sunt în fond personificări istorice (şi emanaţii) ale Mântuitorului de care vorbeşte Mitul dogmatic, le. *Nous-ul* de lumină. Metaforic vorbind, Revelaţia este forţa motrice a istoriei. Transmiterea ei procesuală presupune însă o *luptă*, căci momentele de iluminare alternează cu eclipsele demonice: ca răspuns la dezvăluirea progresivă a Adevărului, demonii înscenează forme contrareligioase, desfăşurate pe largul registru al greşelii, care adună la un loc idolatria, magia, mandea, pirolatria şi „baptismul”, respectiv iudeo-creştinismului gnostic. Istoria religioasă a omenirii este prin urmare dublă şi antagonică. Am mai avut ocazia să reliefam atitudinea lui Mani faţă de caracterul idiomatic al „descoperirilor” anterioare, alterate de interpretările necanonice ale epigonilor. Primind misiunea de a îndrepta aproximaţiile unui trecut religios confuz, Mani, Prinţul Profeţilor, va răspândi în întreaga lume prin texte autografe (şi de la înălţimea Revelaţiei complete) chemarea ultimă şi necondiţionată la mântuirea universală. A refuza chemarea Paracletului înseamnă a respinge Cunoaşterea însăşi şi a-ţi risca *ipso facto* mântuirea personală, căci – spre deosebire de înaintaşii săi – Mani nu recurge la medieri tropice, alegorice sau analogice, d se adresează tuturor, direct, imediat,

irezistibil.

Pleiada „luminătorilor” este alcătuită din trimişi ai Intelectului – Iisus însuşi – diferit de Cel istoric – fiind considerat „Tată al Intelectului Luminos; sau – aşa cum îl desemnează imnografia maniheistă – *Protector*; *Stăpân şi Domn*. Sacrificiul Său nu este *mântuitor*, ci exemplar sub raport pedagogic şi kerygmatic: de altfel, Patima este strict aparentă ca fiind menită să exprime la nivel uman mitul transcendent al lui *Jesus Patibilis*.

4. Principiile morale în închisoarea corpului material (σδμα / σήμα), scânteia de lumină care este sufletul – consubstanţial cu divinitatea – riscă în fiecare clipă să se murdărească[224].

Materia este malefică, dar, dat fiind că ea încarcerează fragmente de lumină, orice contact incorect cu aceasta poate constitui, paradoxal, o pervertire şi un sacrilegiu. În ultimă analiză, Materia este un *tabu ambivalent*. Totul este de fapt „însufleţit”: smochina „plânge” când este smulsă, aerul şfichiuit „fluieră” de durere[225]. Pe scara „maculărilor” inerente vieţii pământeşti, păcatul suprem rămâne sexualitatea, care prelungeşte indefinit captivitatea sufletelor divine în materie.

In extremis, etica maniheismului este o filosofie a renunţării. Atunci când nu se sinucideau prin inacţiune şi inaniţie (precum catharii medievali, care, peste secole, aveau să practice disciplina numită *endura*), maniheii trebuiau să trăiască, deşi renunţarea perfectă la lume avea ca unic preţ moartea. Pe de altă parte, exigenţele rigoriste formulate de Mitul dogmatic nu puteau fi tuturor accesibile şi s-a ajuns de aceea la postularea unei duble

---

224p sihoreligios - mult mai penetrant şi convingător în somaţiile sale decît de atîtea ori prea abstractul păcat - explică poate succesul predicaţiei maniheice. Singurul model etic creştin care dezmărgineşte efortul moral dincolo de orice limitaţii deontice este cel formulat de Sfîntul Grigorie de Nyssa pe baza conceptului de ἐπέκτασις.

225 Acest „animism” asociat cu o doctrină implicită a non-violenţei poate fi ecoul îndepărtat al doctrinei jainiste despre ahimsha.

morale: una mai laxă, tristă concesie făcută celor imperfecţi (care vor alcătui categoria catehumenilor) şi o alta reală, dură, intransigentă, rezervată elitei *sfinţilor* sau *aleşilor*[226]. Membrii primei clase au datoria observării unor porunci de tip decalogic: 1. să nu practice idolatria sau magia; 2. să nu mintă; 3. să nu fie avari; 4. să nu ucidă; 5. să nu comită adulter; 6. să nu fie duplicitari şi „moleşiţi"; 7. să nu neglijeze datoriile pietăţii etc. Alături de aceste prescripţii morale, „auditorii" beneficiază de o serie de libertăţi – tot atâtea concesii făcute sferei profanului căruia, fundamental, îi aparţin: se pot căsători, procrea, consuma came şi vin, pot practica meserii şi chiar face comerţ[227]. Există însă şi un sistem de „purificare", înrudit cu cel al indulgenţelor, graţie căruia anumite acte formal condamnabile sunt virtualmente pozitive, în măsura în care pot sluji Comunitatea Aleşilor: pâinea îi poate hrăni, casa ridicată poate fi utilizată ca loc de cult, noul născut – produs al concupiscenţei – va putea fi eventual recrutat în elita maniheică etc. Acestea rămân atentate împotriva Adevărului şi riscuri care diminuează şansa catehumenului de a fi mântuit încă de la capătul acestei vieţi. Ambivalenţa lor, adică posibilitatea de a fi valorizate pozitiv în funcţie de finalitatea lor practică, îl pot face pe catehumen să spere că se va reîncarna, cândva, în trupul unui Ales.

În contrast cu morala ambiguă rezervată neiniţiaţilor, morala Perfecţilor se bazează pe un rigorism absolut. Acestora li se interzice să vândă, să cumpere, să posede averi, să urmeze orice activitate mondenă. Au o singură masă pe zi şi un rând de haine anual. Posturile sunt frecvente şi de lungă durată. Alături de poruncile

---

226t rebuie amintită, în context, rigoarea binecunoscutei disciplina arcana a creştinismului primar, cu ecouri directe în separaţia dintre Liturghia catehumenilor şi Liturghia euharistică.

227 In aşa-numitele DarkAges, comerţul era socotit printre activităţile ilicite pentru că operaţiunile de credit uzurpau - chiar prin formele lor primare - Timpul, considerat a fi proprietatea lui Dumnezeu. Pentru detalii v. J. Le Goif, Pentru un alt Ev Mediu, voi. 1, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987.

observate în egală măsură de catehumeni, ei sunt îndatoraţi să respecte „regula celor trei peceţi” (*tria signula oris et manuum et sinus*), a) *pecetea gurii* (abstinenţa de la carne, sânge, vin, orice băutură fermentată, dar şi – în ordinea spiritului – reprimarea oricărui cuvânt blasfemator); b) *pecetea mâinii* – reprezentând abţinerea de la orice gest care ar putea leza „Crucea de lumină, (excepţie făcând aici acţiunile predicatoriale); şi c) *pecetea sânului* – simbolizând castitatea. Chiar dacă această reţea de interdicţii este menită să-l desprindă pe Ales de lume (şi prin urmare de Rău), el este totuşi obligat să supravieţuiască pentru a face misiune şi a lupta împotriva duşmanilor Adevărului. O întreagă cazuistică a fost pusă în slujba rezolvării acestui „compromis”, mai ales în privinţa delicatului regim ritual al alimentaţiei: o serie de alimente sunt (totuşi) îngăduite, dat fiind că încorporează o doză mai mare de Lumină: măslinele, pepenele, castraveţii. Mai mult, Perfectul nu cultivă şi nici nu pregăteşte aceste alimente, care sunt „produse” şi „oferite” de catehumeni; se prezumă capacitatea de „fotosinteză” a celui ales, care – prin digestie – aglutinează fragmentele pozitive din respectivele alimente în propria sa „masă” luminescentă. Avem aici faimoasa „mântuire prin stomac” de care se amuza Fericitul Augustin o dată convertit la creştinism.

5. Organizarea

Precizările anterioare au evidenţiat structura bipartită a comunităţilor maniheene: există practic două „Biserici” suprapuse, respectiv o elită quasi-sacrală, căreia i se subordonează clasa inavuabilă a „laicilor”, a păcătoşilor torturaţi de ispitele lumii. Aleşii maniheismului alcătuiesc laolaltă Biserica Duhovnicească (εκκλησία πνευματική) sau cea a Alegerii (εκλογή). Auditorii compun la nivelul lor εκκλησία φυχική, bazată pe antecedentul unei simple „chemări” (κλησίς).

Separaţia este însă graduală şi nu calitativă, atâta timp cât *Vocaţia* (chemarea) şi *Electiunea* (alegerea) sunt

aspecte ierarhizate şi interdependente ale aceleiaşi Biserici, adică Biserica Dreptăţii (εκκλησία δικαιοσύνης; *ardăvift*), a cărei elită este condusă de spirit, sau în maniheismul occidental de νους. Elitismul unor texte merge până la a sugera că *Drepţii* sunt singurii membri *de jure* ai „Bisericii adevărului”, catehumenii fiind doar umbra, *halo*-ul concentric, periferia. Discriminarea celor două clase nu este absolută, căci şi auditorii „au primit parţial credinţa şi gnoza” şi ei sunt credincioşi şi, doctrinar vorbind, legăturile dintre ei sunt cele de fraternitate. Numai că autenticitatea condiţiei lor religioase este direct proporţională cu gradul lor de comunicare cu *elita*\ Biserica îi încorporează, le acordă asistenţă şi „patronaj” (πατρονία) prin intermediul Aleşilor, cărora le datorează respect şi chiar „teamă”.

Pe scurt, „Biserica” maniheistă este organizată după principiile unei *societăţi religioase harismatice*, dirijată de o grupareelitar-perfecţionistă. Cu excepţia murcionismului, aceasta este, la modul general, structura conventiculelor gnostice din secolul al II-lea, întrucâtva asemănătoare ordinelor monahale creştine sau buddhiste.

Această societate harismatică şielitară coexistă cu o y foarte clară structură instituţionalizată pentapartită, cu următoarea schemă:

1. Magiştrii, al căror număr este teoretic limitat la 12; 2. Episcopii, numiţi şi Supraveghetori (επίσκοποι) sau Slujitori (διάκονοι) – în număr de 72; 3. Preoţii – constituiţi într-un corp cu 360 de titulari; 4. Aleşii; 5. Catehumenii.

Observăm dintru început afinităţile cu configuraţia eclezială a comunităţilor creştine apostolice, dar şi înrudirea cu sistemul indian al castelor. Pe vârful acestui ansamblu piramidal este postat *Princeps magistrorum*, „αρχηγός”, *imam-xA* sau *yen-mo*, care îndeplineşte funcţia unui suprem pontif.

Există, de asemenea, o infrastructură comunitară analogă instituirilor *de jure humano*: un „conducător al rugăciunilor”, un „şef al doctrinei religioase” (i. *e*. dascăl

de teologie), dar şi o seamă de categorii diaconale asemănătoare societăţilor de văduve, fecioare etc. atât de active în cadrul creştinismului primar. Această organizare simbolică bazată pe o veritabilă metafizică eclezială – era prin însăşi coeziunea şi „perfecţiunea" ei – o *dovadă* a superiorităţii maniheismului, o măsură implicită de propagandă. Sistemul presupunea o extremă centralizare şi ierarhizare controlate printr-un cod riguros de prescripţii referitoare la transmiterea puterii de sus în jos şi de la centru spre periferii. Spre deosebire de celelalte gnoze, atomizate treptat într-o puzderie de celule anarhice şi excesiv interiorizate, maniheismul a pus accentul pe obiectivarea acestei structuri ecleziale complexe, de a cărei rezistenţă depindea perpetuarea sa în istorie şi capacitatea sa de persuasiune misionară.

6. Cultul în religia maniheică

Adresându-se posterităţii prin Fericitul Augustin, Faustus de Milevis[228] ne-a transmis prejudecata unui maniheism eminamente spiritualizat, străin de orice complicaţie rituală. Avem aici un alt *topos* elenistic (diatriba antiritualistă), explicabil în cazul unui maniheist apusean, educat în cadrul eclectismului cinico-stoic. Cercetările mai noi au modificat însă această imagine psihologizantă, arătând că şi maniheii (alături de mandeeni, marcioniţi sau bardesaniţi) aveau lăcaşuri de cult proprii şi chiar „mănăstiri". Terminologia întâlnită în literatura atât de cosmopolită a maniheilor este în genere greu traductibilă, dar din analiza acesteia rezultă existenţa a cel puţin două tipuri majore pentru arhitectura sacră: *templele* sau *„mănăstirile"* şi *Jăcasurile din afara* – un fel de aşezăminte pentru laicii din categoria „auditorilor". Rezultatele anchetelor arheologice sunt confuze şi contradictorii. Partea a V-a din *Fragmentul Pelliof6* conţine singura descriere probabil exactă a unei „mănăstiri", deşi se prea poate ca morfologia acestora să fi fost diferenţiată în mai multe tipuri regionale. Clădirea avea cinci săli: „sala

228 Contra Faustum, XX, 3-4.

cărţilor sfinte şi a icoanelor”, „sala postului şi a catehizării”, „sala adoraţiei şi a mărturisirii”, „sala învăţăturii” şi „sala de infirmerie”. Mobilierul cultual conţinea o „masă” (*τράπεζα*) comparată de Sfântul Chirii al Ierusalimului cu un Θυσιαστήριον[229][230], „icoane” (*simulacra*, εἰκώνες) incluzând picturi murale, miniaturi şi portretul lui Mani. Cultul comporta de asemenea folosirea aromatelor şi practicarea muzicii – ecou al împărăţiei cereşti, artă a dematerializării şi mod de purificare ţinut la mare cinste; se psalmodiau Imnele cu acompaniament instrumental de harfa, flaut sau cytheră. Notaţia găsită pe unele manuscrise atestă structura *antifonică* a muzicii religioase maniheice[231].

Tabloul cultual al maniheismului trebuie reconstituit cu grija de a epura enorma cantitate de calomnii avansate prin transfer, sau ca urmare a unor confuzii mai mult sau mai puţin voluntare[232]. Este în orice caz limpede că nu a existat un *botez* maniheean – textele se referă doar la un sacrament eshatologic descris în termenii unui simbolism acvatic ci numai un fel de oncţiune rituală cu ulei, asemănătoare mirungerii. Nu există cu atât mai puţin o „euharistie” maniheeană, aşa cum s-a spus, ospeţele lor comportând semnificaţii strict memoriale şi bazându-se pe „milostenia” sau ofranda rituală a catehumenilor. Sistemul liturgic includea totodată prescripţii euhologice, ascetice şi „filantropice”, acte penitenţiale şi de mărturisire a

229 V. supra nota.

230 Cateheza VI, 33, P. G., 33,369 sq.

231 Un fragment din Psaltirea maniheeană descoperită la Fayum descrie metaforic acest dialog melodic: „Cel care cîntă un psalm se aseamănă cu cei care împletesc o cunună; cei care îi răspund după el se aseamănă celor care îi aşază în mînă trandafirii”(apudPuech, op. cit.,p. 569).

232 Sînt cunoscute acuzaţiile de „obscenitate rituală” aduse creştinismului şi respinse de apologeţi; maniheismul a căzut şi el sub incidenţa unor atari acuzaţii; liturghii negre, întruniri orgiastice, pruncuciderea rituală, sacrificii umane cu scopuri mantice, oraculare şi magice etc.

păcatelor în amănuntele cărora nu putem – dată fiind economia lucrării de faţă – pătrunde.

O menţiune specială trebuie făcută aici în legătură cu principala solemnitate festivă a maniheismului numită – aşa cum am mai spus – *Berna*.

Precedată de un post de 30 de zile, *Berna* era cu regularitate celebrată la sfârşitul lunii februarie sau – după informaţiile furnizate de Fericitul Augustin – începutul lui martie. *Berna* (al cărei nume este preluat expres de la *Romani* 14 – 10 dat. τω βηματι / lat. *tribunal*) avea ca scop comemorarea Pătimirilor lui Mani, „reciclate” mistic cu ajutorul zilelor prealabile de post. Schema rituală ne este accesibilă datorită aşa-numiţilor ψαλμοϊ βηματικοι reuniţi la începutul părţii secunde din *Psaltirea* coptică a maniheilor. În mijlocul unei săli spaţioase se înălţa o estradă cu cinci trepte, drapată sărbătoreşte, alături de care erau expuse Scripturile canonice şi o „icoană” a Profetului. Semnificaţia e limpede: βήμα rememorează şi exaltă funcţia pontificală kerygmatică şi judecătorească a Profetului care, la timpul cuvenit, va descinde în mijlocul zelatorilor săi. Cele cinci trepte simbolizează „Biserica” lui Mani şi gradele ierarhice. Solemnitatea cuprindea intonarea de psalmi, lecturi din „Evanghelia vie”, doxologii adresate întemeietorului, urmate de „penitenţa” colectivă (respectiv mărturisirea în comun a păcatelor şi implorarea iertării). Ritualul culmina prin citirea aşa-numitei *Epistole a Sigiliului7* testament patetic scris în închisoare şi adresat de Mani întregii sale „Biserici”. În încheiere, Aleşii participau la un dejun ritual vegetarian. „Aşadar” – notează Ch. Puech – „Berna constituie o ceremonie cu dublu sens. E o festivitate de doliu şi, în acelaşi timp, de bucurie. Ea comemorează «răstignirealui Mani, dar şi înălţarea care i-a urmat pe dată. Ea este penitenţă prin asprimea postului care o precedă şi prin mărturisirea păcatelor care ocupă un loc central. Şi, pe de altă parte, ea este un imn de recunoştinţă către Mani, exaltare a Comunităţii, expresie a nădejdii de a intra în imperiul

Luminii, care va fi răsplata credincioşilor, încununare a mântuirii lor şi al cărei exemplu şi poate garanţie sunt date prin înălţarea Magistrului”[233].

7. Ipostaze ale neodualismului de sorginte maniheică

Specialiştii sunt de acord că supravieţuirile religiei lui Mani nu întreţin relaţii direct atestabile cu doctrina maniheismului originar. Filierele şi filiaţiile sunt foarte greu de reconstituit cu exactitatea pe care ne-am dori-o, din cel puţin două motive: în primul rând, ecourile sale au depăşit Oikumena creştinătăţii, infiltrându-se şi în câmpul altor universuri religioase, de unde dificultatea de a distinge între transfer şi contaminare; în al doilea rând, grupările neodualiste cotate drept reizbucniri ale maniheismului, sau chiar autointitulate ca atare, nu erau corect catalogate de contemporani, dată fiind extrema labilitate şi abuzurile semantice suferite de acest termen de-a lungul vremurilor[234].

Amintirea terifiantă a ravagiilor provocate de maniheism i-a determinat pe heresiologii, controversiştii şi inchizitorii medievali, preocupaţi până la obsesie de „vânătoarea de vrăjitoare”, să taxeze ca atare până şi inocentele mişcări ascetice, harismatice şi „evangheliste” care urmăreau fidelitatea faţă de predania apostolică pe temeiul abstinenţei de la carne şi al celibatului. Nu putem intra aici în detaliile acestor tensiuni, care au declanşat adevărate cruciade punitive făcând să curgă, poate, sânge nevinovat.

Ne vom mulţumi cu semnalarea acelor mişcări şi

233 H. Ch. Puech, op. cit.y p. 627.

234(Sfintul Maxim Mărturisitorul, Ambigua, Migne, P. G., 91, 1332 A); substantivele 6 Mavi^aiog - maniheu (Palladius, Historia lausiaca, P. G.y 34,1004) şi 6 pavi^atopog - maniheismul (Sfintul Teodor Studi- tul, Epistolarum libri duo, 2,162, P. G., 99,1513 C). In perioada post-pa- tristică, aceste cuvinte au păstrat numai ecourile polemicilor directe purtate în epoca Părinţilor, funcţionînd ca nume generic al heterodoxiei sau chiar - aşa cum arată unele cronografii bizantine - ca insultă pe care facţiunile politice rivale din Constantinopol ştiau să şi-o adreseze pînă şi în Hipodrom.

doctrine incontestabil legate de învăţăturile lui Mani: dacă în cazul deja amintit alpriscilianismului, istoricii s-au grăbit să divulge urmările criminale ale calomniei, în cazul *mişcării mazdakite* este vorba cu siguranţă de o variantă optimist-reformată a maniheismului, datorată unui anume Zaradusht şi reluată, la începutul secolului VI d.Hr., de *Mazdak*, propovăduitor al unui egalitarism utopic, reprimat cu brutalitate după anul 529 d.Hr.

Aflăm urme maniheice şi în gnoza musulmană heterodoxă, respectiv în cazul aşa-numiţilor *zanadiqay* practicanţii unei exegeze alegorice a scrierilor canonice, mai cu seamă în cazul Zend-Avestei, în fapt o grupare de liber-cugetători situaţi la confluenţa dintre mistica şiită şi maniheismul propriu-zis.

Un caz şi mai clar de neomaniheism este *paulicianismul*, mişcare de origine armeniană reprimată de catolicosul Nerses al III-lea şi repliată în teritoriul pontic, unde apostolul

Constantin ca şi succesorul său Simeon sunt martirizaţi, nu înainte ca erezia să fi pătruns deja în capitală. Pe la 717, gruparea este reconstituită prin propovăduirea unui Timotei, fiul armeanului Paul (f 715), de la care avea să-şi câştige şi numele sub care a intrat în istorie[235]. Această contrabiserică neomaniheică a creat multe probleme atât Ortodoxiei, cât şi politicii de stat bizantine, atitudinea bazileilor oscilând de la toleranţă, în cazul împăraţilor iconoclaşti şi a lui Ioan Tzimiskes (969 – 976), până la confruntări directe cu caracter militar, în cazul lui Vasile I Macedoneanul (867 – 886). La 869, o serie de misionari paulicieni pătrund în Bulgaria, aruncând în zona Balcanilor germenii viitorului *bogomilism*, a cărui

235 V. Pr. M. Şesan, în Istoria Bisericească Universală, vol. I (1-1054), ed. a III-a revăzută şi completată, EIB, 1987, pp. 404-406, care prezintă o schiţă a doctrinei pauliciene. Remarcabilă din nou ni se pare contradicţia dintre iconoclasmul paulicienilor şi iconofilia clară a maniheenilor autentici. Printre alte sugestii bibliografice, notăm lucrarea lui Paul Lemerle, L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques. Travaux et mémoires, Paris, 1973.

ascendenţă maniheică este relevată chiar şi în documentele timpului[236]. Radicalitatea mişcării bogomile, exprimată prin condamnarea căsătoriei, a cărnii, a proprietăţii, luxului şi a icoanelor, dar şi printr-o vastă ofensivă anticlericală, este binecunoscută. Preluând esenţialul doctrinei maniheene, bogomilismul a împrumutat de la strămoşul său şi puternicul spirit de cucerire, pe temeiul căruia s-a răspândit în Macedonia, Bosnia, Slavonia, Rusia şi Asia Mică, rezistând persecuţiilor până în plin secol al XVII-lea. Datorită puterii sale de iradiere misionară, el a beneficiat chiar de o foarte solidă resurgenţă în Apus, unde la Colonia, în 1163, se vorbea pentru întâia dată despre *cathari* amestecaţi ulterior laolaltă cu aşa-numiţii *patarini* şi *albigenzi*, care – pe fondul unei profunde antipatii papale – profesau *more manichaeico* interdicţiile sexuale şi alimentare, deosebirea între laicii „credincioşi" şi elita „Perfecţilor", precum şi aşa-zisul *consolamentum*, un gen de botez spiritual administrat prin „punerea mâinilor". Avem în speţă singura situaţie în care filiera este cunoscută. După Anselm de Alexandria, pe la 1147, un grup de cruciaţi francezi (*francigenae*) intră în contact cu un grup de negustori recent câştigaţi de bogomilismul moderat din aşa-numitul *ordo Bulgariae* şi se convertesc. Vor avea la Constantinopol o comunitate independentă (*Ecclesia Franciae*), condusă de un Episcop. Evident, întâmplările survenite alcătuiesc o altă istorie, de care nu ne putem ocupa aici. Reţinem doar că, la 1209, Simon de Montfort, secondat de baronii din nordul Franţei, lansează o sângeroasă cruciadă antialbigensă, soldată nu doar cu distrugerea fizică a ereticilor, ci şi cu ruinarea puternicei civilizaţii dezvoltate atunci în Occitania. Catharismul a rezistat în forme evanescente mai ales în Languedoc şi Italia, inspirând – s-a spus – insurecţia faimoşilor *fratricelli*. Una din ultimele sale expresii moderne este

236 De exemplu scrisoarea Patriarhului Teofilact de Constantinopol (933-956) către ţarul bulgar Petru (927-969).

prezentă în gândirea teosofică, înclinată mai mult sau mai puţin spre dualism.

Existau fără îndoială multe alte aspecte ale teologiei maniheene, despre care nu am tratat aici în intenţia de a oferi o simplă prezentare sintetică a acestei impresionante mişcări, care s-a dorit a fi o veritabilă *Weltreligion*. Nu am putut descrie, pentru a semnala numai una dintre lacunele expunerii de faţă, structurile artistice ale maniheismului, originale atât prin tehnica manuscriselor mâniate, cât mai ales prin foarte sugestivă pictură în frescă şi care merită oricând efortul unei abordări separate. Este de la sine înţeles că, dată fiind complexitatea subiectului, parţial reflectată în lucrarea noastră, calea aprofundărilor ulterioare rămâne deschisă.

(„Studii teologice”, nr. 3, mai iunie 1988)

Docinna despre păcat în scrierile Părinţilor Apostolici

I. Consideraţii preliminare

Literatura Părinţilor Apostolici a fost pentru prima dată circumscrisă într-un ansamblu coerent la 1672, de către eruditul francez J.B. Cotelier1. Pe acest temei au continuat să apară noi ediţii[237] remarcabile printr-o mereu mai înaltă ţinută critică, dar şi prin tendinţa de a lărgi sfera noţiunii tutelare prin închiderea unor nume altă dată absente[238]. „Canonul” literaturii Părinţilor Apostolici a fost definitivat la sfârşitul secolului XIX, când Mitropolitul Philotheos Bryennios al Nicomidiei a descoperit şi editat textul aşa-numitei Διδαχή των δώδεκα Αποστόλων[239].

Întreaga lume savantă admite faptul că „numele de Părinţi Apostolici sau de Bărbaţi Apostolici s-a dat unui grup de scriitori creştini care au fost ucenici direcţi ai

---

237 Sanctorum Patrum qui tempribus apostolicisfloruerunt, 2 voi., infolio, Paris, 1672.

238 De exemplu, A. Gallandi (Bibliotheca Veterum Patrum, I, Veneţia, 1765) adaugă celor cinci autori selectaţi de Coteliers (Barnaba, Herma, Sfinţii Clement Romanul, Ignatie Teoforul şi Policarp al Smirnei) numele lui Papias si Quadrat, dar şi Epistola către Diognet.

239 Textul figura în Codex Hierosolymitanus, scris în Palestina, la anul 1056. Prima ediţie a Didahiei a apărut la Constantinopol, în 1883.

Sfinţilor Apostoli sau ai ucenicilor acestora, ori au înregistrat ultimele ecouri ale generaţiei apostolice”[240]. Criteriul cronologic ne oferă într-adevăr posibilitatea – pe drept cuvânt râvnită – de a trata laolaltă respectivele scrieri. Trebuie totuşi să recunoaştem că dincolo de acest criteriu formal, textele Părinţilor Apostolici prezintă o atât de considerabilă diversitate doctrinară, încât nu pot fi abordate ca întreg omogen[241]. Adevărul acestei rodnice diversităţi transpare *a fortiori* în cele mai recente studii dedicate teologiei post-apostolice[242]. E drept că studierea separată a operelor în cauză poate reliefa cu mai multă acurateţe individualitatea fiecărui autor post-apostolic şi contribuţia lui personală la efortul de precizare a conţinuturilor revelate în Sfânta Scriptură şi proiectate în experienţa religioasă a primelor comunităţi creştine.

De la generaţia Apologeţilor până la Sfântul Ioan Damaschin şi de la îndepărtatele insule britanice până în Siria sau Armenia, evul patristic adăposteşte în tezaurul său o la fel de marcată diversitate de stiluri, probleme şi nuanţe. Cu toate acestea, nota comună a Părinţilor Apostolici şi anume irepetabila lor comuniune cu ucenicii direcţi ai Mântuitorului Iisus Hristos este suficient de prestigioasă pentru a consfinţi părtăşia acestora la o familie spirituală indivizibilă.

Iată, prin urmare, argumentul central în virtutea căruia putem analiza într-un context unitar – aşa cum ne-

---

240 Apud Preotul Prof. Dr. Ioan G. Coman, Patrologie, voi. I, p. 80, EIB, Bucureşti, 1984.

241 Vezi ipotezele de clarificare propuse de Kuhn, Mohler sau Tixeront şi prezentate critic de Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman în op. cit., pp. 84-85. Toate aceste clasificări, aproximative şi întrucîtva artificiale, accentuează - prin definiţie - deosebirile dintre scrierile Părinţilor Apostolici.

242 Iată un exemplu statistic revelator, cules din Bibliographia Patristica (Internationale Patristische Bibliographie), XXVI / XXVII, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986, în care putem constata că - la nivelul anilor 1981-1982 - Părinţii Apostolici erau trataţi laolaltă în patru studii, în vreme ce numai Sântului Ignatie Teoforul îi erau consacrate 24 de tiduri.

am propus aici – hamartologia Părinţilor Apostolici.

II. Cadrul general al problemei încadrarea subiectului nostru trebuie să plece de la trăsăturile generale ale literaturii Părinţilor Apostolici, alcătuită, după cum se ştie, din opere spontane, de natură practic-parenetică[243]. Osatura acestor lucrări respectă *lato sensu* convenţiile unor genuri literare precreştine[244], dar substanţa lor propriu-zisă denotă la fiecare pas stadiul tatonărilor şi confuzia inerentă oricărui început. Fundalul istoric şi ideologic al fiecărui text rămâne obscur din cel puţin două motive. Pe de o parte, precaritatea documentelor referitoare la viaţă, istoria şi organizarea Bisericii primare. Pe de altă parte, conştiinţa parusială şi fervoarea martirică a Părinţilor Apostolici. În primul caz, sensul adânc al textelor nu poate fi luminat printr-o cunoaştere deplină a mediului în care au fost scrise. În cel de-al doilea, ideea implicită despre sfârşitul istoriei contrazice prin ea însăşi noţiunea de posteritate literară, determinându-i pe autorii noştri să renunţe din start la toate acele clarificări suplimentare menite să-i dumirească pe cititorii virtuali, aflaţi dincolo de cercul destinatarilor imediaţi. Avem de-a face cu o literatură hristocentrică, mistică şi criptică – întru totul corespunzătoare dimensiunilor etice trăite în Biserica preniceeană. Aparenta ei „simplitate” exprimă de fapt suprema concizie a unui limbaj iniţiatic. Caracterul ei „ocazional” şi spontaneitatea deja menţionată pun în pagină directa proporţionalitate dintre icoana Cuvântului întrupat şi responsabilitatea morală a cuvântului scris.

Citind operele Părinţilor Apostolici, observăm dintru început că noţiunile religioase au ca unic subiect pe Hristos Domnul. Logosul este centrul existenţial al acestor

243 Vezi amănunte la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, op. cit., pp. 72-79.

244 Majoritatea modelelor literare sînt preluate din literatura aşa-numitului iudaism inter-testament ar, în interiorul căruia înfloriseră atît genul apocalipselor apocrife, din care se inspiră de exemplu Păstorul lui Herma, cît şi epistolografia catehetic-moralizatoare - izvor extern al corpusului ignatian.

scrieri care îşi propun să-L exalte şi să-L mărturisească neîncetat pe Mântuitorul neamului omenesc.

Ca şi în cazul altor teme fundamentale, cum ar fi Sfânta Euharistie, *kerygma*, credinţa sau ierarhia sacramentală, ideile Părinţilor Apostolici referitoare la păcat sunt difuze, răspândite în fuga frazelor şi chiar amestecate în diferite moduri, totalmente străine de uzanţele taxonomice ale teologiei morale din zilele noastre.

Singura cale care poate ocoli riscul unor eventuale denaturări ar trebui, credem, să pornească de la concepţia biblică despre păcat, ca şi de la scrierile iudaismului inter-testamentar, oprindu-se mai apoi la înseşi textele Părinţilor Apostolici[10]. Opţiunea se sprijină pe „coloratura iudaică” omniprezentă în scrierile autorilor noştri, care proveneau din mediile iudeo-creştine, frecventaseră învăţământul sinagogal şi cunoşteau în adâncime literatura biblică[11]. Teologia Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, Evangheliile, scrierile pauline şi ioaneice constituie climatul obştesc al propriei lor gândiri. Concepţia Părinţilor Apostolici despre păcat este, aşadar, concepţia biblică transpusă în experienţa eclezială paleocreştină. Personalităţi realiste, trăind şi scriind într-un mediu cultural concret, Părinţii Apostolici nu au *ignorat* filosofiile epocii, ci le-au *refuzat*, dimpotrivă, în deplină cunoştinţă de cauză: „Nu-mi plăcea, ca celor mai mulţi dintre oameni” – ne spune de pildă Papias – „să stau pe lângă *cei ce vorbesc multe*, ci pe lângă *cei ce învăţau adevărul*, nu pe lângă cei ce pomeneau de precepte străine, ci pe lângă cei ce reaminteau poruncile date credinţei de către Domnul şi venite din Adevărul însuşi (...). Nu socoteam că cele din cărţi folosesc atât cât folosesc cele care vin dintr-un

cuvânt viu şi durabil" (*s. n.*) [245][246]. În pasajul citat, cuvântul viu şi durabil „desemnează fără îndoială predania apostolică şi prin ea întreaga moştenire a Sfintelor Scripturi „de Dumnezeu insuflate" (II *Timotei* 3, 16).

III. Concepţia biblică despre păcat

J.în Vechiul Testament

Vocabularul hamartologic al Sfintei Scripturi este foarte abundent, iar „păcatul" apare pe fiecare dintre paginile textului sacru[247].

Iconomia dumnezeiască sau istoria mântuirii constituie spaţiul eliberării omului din robia păcatului. Dacă pentru gândirea modernă păcatul este sinonim cu

---

245 Didahia - poem teologic al celor „două căi" - a fost scrisă în Siria sau Palestina; Sfîntul Clement Romanul - odinioară identificat fără argumente cu persoana consulului Titus Flavius Clemens - era de fapt un iudeo-creştin şi excelent cunoscător al Vechiului Testament, Sfîntul Igna- tie Teoforul a trăit în Antiohia - puternic centru al prozelitismului sina- gogal şi locul în care a apărut numele de creştin; deşi de origine neiudaică, Sfîntul Policarp a fost, cf. Sfîntului Irineu de Lyon, ucenic al Apostolilor. Fericitul Ieronim notează o tradiţie conform căreia el a fost rînduit ca Episcop al Smirnei de Apostolul Ioan; acelaşi lucru poate fi spus despre Papias; Bamabas era supranumit Iosif Levitul·, Păstorul - parabolă apocaliptică despre valoarea pocăinţei - a figurat o vreme în canonul Noului Testament: caracterul său iudeo-creştin este indiscutabil.

246 Cf. Eusebiu, Historia ecclesiastica, III, 39, 3, apud Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, op. cit., p. 161. Sorgintea acestui mod de a polemiza cu filosofia este paulină (cf. I Corinteni 2, 4 οὐκ ἐν πειθοις σοφίας λόγοις). Majoritatea autorilor patristici vor prelua această distincţie fundamentală stabilind - în felul Sfîntului Vasile cel Mare - opoziţia ireconciliabilă dintre didascalia apostolică şi înţelepciunea profană.

247 Pentru amănunte pur teologice, v. art. SIN în Dictionary of Biblicul Theology (DBT), 2nd ed., under the direction of Xavier Léon-Dufour, Fowler Wright Books Ltd., England, 1973, pp. 550-556. Alte studii: J. Murphy O'Connor, Péché et communauté dans le NT, în „Revue Biblique", t. 74,1967, pp. 161-193; F. M. Braun, Le péché du monde selon S. Jean, în „Revue thomiste", t. 65,1965, pp. 181-201; E. I. Cooper, The Consctousness of Sin in I John, în „Laval théologique et philosophique", t. 28,1972, pp. 237-248; profunda monografie la art. Péché-Pécheur, din „Dictionnaire de Spiritualité" (DS), fasc. LXXVIII-LXXIX, Beauches- ne, Paris, 1984, col. 790-853.

alienarea existenţială, moartea psihică etc. – în universul mental al Bibliei el este înţeles dintru început ca act de nesupunere faţă de voinţa lui Dumnezeu, sau ca revoltă împotriva poruncilor date de Creator. Păcatul originar însuşi manifestă neascultarea lui Adam faţă de preceptul consemnat în *Geneză* 3, 3. Nu este vorba de transgresiunea exterioară a unei prescripţii de tip juridic: înainte de a se exterioriza, păcatul este trăit lăuntric[248], sub forma unei decizii libere de substituire a Creatorului prin voinţa umană autonomă, dorind să despartă singură binele şi răul. În teologia ortodoxă, drama paradiziacă este interpretată ca degradare a comuniunii originare dintre Dumnezeu şi om, cu urmările ştiute: departe de Creator, accesul la simbolicul pom al vieţii este interzis; plata păcatului va fi aşadar moartea. Pe de altă parte, ruptura se răsfrânge în relaţiile interumane inevitabil alterate şi chiar dincolo de lumea omului, în măsura în care acesta descoperă, prin Diavol, permanenţa ispitei. În procesul de nestăpânită proliferare a păcatului străluceşte o singură lumină: proto-evanghelia, adică străvechea promisiune divină de restaurare a omului în condiţia lui originară.

Toate episoadele acestei tragedii inaugurale marchează de fapt căderea omului sub atotputernicia strivitoare a Timpului şi *ipso fado* declanşarea „istoriei", care, la nivelul Vechiului Testament, se va identifica neîncetat cu tribulaţiile poporului ales. Păcatul omenirii este proiectat în istoria particulară şi exemplară a lui Israel, unicul cunoscător al adevăratului Dumnezeu şi moştenitorul legitim al ideii mesianice. Experienţa religioasă a lui Israel îşi găseşte emblema ideală în profetismul vechi-testamentar ale cărui teme – profund spiritualizate – vor fi cu precădere adoptate în teologia Părinţilor Apostolici15. Ce semnificaţii întruneşte păcatul în scrierile profeţilor? Ei îşi încep predica prin denunţarea intransigentă a păcatului, fie că este vorba de cel al

248 Geneza 3,6: „De aceea, femeia socotindcă.."etc. (s. n.).

conducătorilor politici şi religioşi[249], fie că se referă la nelegiuirile de care se face vinovat poporul. Sunt binecunoscute listele cu păcate atât de răspândite în literatura sapienţială (*Proverbe* 6, 16 – 19; 30, 11 – 14) sau chiar în cărţile poetice (*Psalmul 14*). Păcatele sunt greşeli concrete (de obicei încălcări ale Decalogului), care adâncesc prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni. Dincolo de realitatea lui evidentă, păcatul este socotit de profeţi ca o insultă împotriva lui Dumnezeu, ca un gest ofensator, echivalent cu blasfemia şi trădarea. Profeţii insistă asupra faptului – deloc oarecare – că omul păcătos nu izbeşte în fiinţa lui Dumnezeu – prin excelenţă intangibilă –, ci în el însuşi şi în drepţii pe care Yahwe îi privilegiază[250]. Păcatul alterează comuniunea cu Dumnezeu şi cu oamenii, periclitează temelia vitală a insului religios, dar el rămâne exterior divinităţii, tulburând doar *relaţia* dintre Creator şi creatură. E limpede că în acest stadiu al descoperirii dumnezeieşti, maximalismul agapic al Noului Testament este de neconceput.

Propovăduirea profeţilor schiţează totuşi mijloacele de remediere a răului introdus prin păcat, oferind Evreilor alternativa de care disperarea lor avea trebuinţă. Misterul unei religiozităţi bine plăcute lui Dumnezeu rezidă în aptitudinea convertirii permanente, concretizată prin *pocăinţă*. Întoarcerea purificatoare la Dumnezeu se contopeşte cu repulsia faţă de urmările păcatului şi cu nădejdea primenirii duhovniceşti. „Inimă curată *zideşte* întru mine Dumnezeule, şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele (...). Învăţa-voi pe cei fără de lege căile Tale şi cei necredincioşi la Tine se vor întoarce”, exclamă,

---

249 Cf. I Samuel 3,11; 13,13 sq.\ II Samuel 12,1-15; Ieremia 22,13; Osea 2,9 etc.

250 Cf. Ieremia 7,20: „Dar care pe Mine Mă rănesc ei - zice Domnul - şi nu pe ei înşişi, spre ruşinea lor?” sau Iov, 35,6: „Dacă păcătuieşti, ce rău Ii faci lui Dumnezeu şi dacă păcatele tale sînt numeroase, ce-I strică Lui?”. Un posibil text paralel găsim e. g. în Sfîntul Policarp, Către Filipeni, V, 1: „Ştiind dar că Dumnezeu nu Se lasă batjocorit, trebuie să umblăm în chip vrednic de porunca şi slava Lui”.

de pildă, regele David (*Psalmul 50*, 11 şi 14), teologhisind *ante litteram* analogia dintre creaţie şi restaurare.

Rezumatul precedent face loc unei concluzii pe care o putem întâlni în toată istoria teologiei, de la autorii patristici până la S. Kierkegaard, şi care spune *zk păcatul* nu este corelat neapărat cu *virtutea*, opusă exclusiv răutăţii (ή κακία). El se defineşte ca minus ontologic, lacună a fiinţei şi absenţă a libertăţii, subminând creativitatea şi deci posibilitatea omului de a se mântui prin harul asemănării cu Dumnezeu. Complicata structură sufletească a omului ar eşua într-o etică a neutralităţii, bazată pe echilibrul aleatoriu dintre faptele „bune" şi cele „rele". Anticipând învăţăturile revelate în Noul Testament, teologia profeţilor este sintetizată în ideea potrivit căreia căile libertăţii ne conduc spre adevărul lui Dumnezeu, aşa cum tirania păcatului ne poate izola în nonexistenţa patronată de ispititor[251]. Părinţii Apostolici s-au împărtăşit din zestrea acestor înalte idei morale, aşa cum rezultă din cuvintele Sfântului Ignatie Teoforul către Filadelfieni: „Să iubim şi pe profeţi, că şi ei au vestit Evanghelia, au nădăjduit în Iisus Hristos şi L-au aşteptat, şi crezând în El s-au mântuit, fiind în unire cu Iisus Hristos, sfinţi vrednici de dragoste şi admiraţie, mărturisiţi de Iisus Hristos şi împreună număraţi în Evanghelia nădejdii comune" (συηριθ μημένοι έν τώ έυαγγελίω της κοινής έλπίδος) [252].

2. În Noul Testament

Teocraţia Vechiului Testament defineşte o vârstă a nostalgiilor paradiziace şi a dialogului purtat pe căi

251 în Comentariu la cartea Iovy cap. I, 9, Sfîntul Ioan Hrisostom strămută pe tărîm angelologie ambiguitatea dintre bine şi rău (ivită din abordarea lor ca atare), spunînd: „Termenul «înger» este într-adevăr neclar; iar dacă nu adaugi: «al lui Dumnezeu» sau «al diavolului», el nu poate fi în nici un chip limpezit. De aceea (Scriptura) nu se mulţumeşte să spună «un înger», precizînd întotdeauna că este vorba de un «înger al Domnului»" (άγγελος Κυρίου) etc. (Jean Chrysostome, Commentaire sur Job, tom. I, cap. I-XIV), „Sources chrétiennes", nr. 346, Cerf, Paris, 1988, p. 110.

252 Cf.PSB 1, p. 179.

indirecte. Dumnezeu nu. Se comunică pe Sine, ei. Se limitează la transmiterea voinţei Sale de mântuire a lui Israel, exprimată prin teofanii, simboluri şi investituri harismatice. Dar, printre enigme şi alegorii nepătrunse, promisiunile mesianice se conturează tot mai sigur, culminând cu figura lui Ebed-Yahwe din faimosul capitol 53 al profeţiei lui Isaia, în care persoana Mântuitorului este descrisă în termeni aproape evanghelici. Acest personaj deutero-isaianic, care „Şi-a dat viaţa ca jertfa pentru păcat” (*Isaia* 53, 10) avea să iasă din viitorul profetic pentru a. Se întrupa în cel mai concret prezent istoric, dezvăluindu-Se a fi – aşa cum mărturisim şi astăzi – însuşi Fiul lui Dumnezeu. Noul Testament păstrează învăţătura centrală, expusă de Mântuitorul însuşi, la care trebuie să adăugăm contribuţiile teologiei pauline.

Mântuitorul Iisus Hristos. Se adresează în primul rând păcătoşilor, în mijlocul cărora trăieşte şi învaţă. El insistă – ca şi Sfântul Proroc Ioan Botezătorul – asupra *pocăinţei* ca act de totală convertire şi mod de Dumnezeu voit al renaşterii spirituale: „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie” (*Marcu* 1, 15).

Pe această bază, Hristos descoperă toate dimensiunile sociale şi psihologice ale păcatului, punând sub acuzaţie fariseismul, în care vede principala mistificare a adevăratei religiozităţi. Întrucât păcatul este trăit înăuntrul omului (cf.

Marcu 7, 21 *sq*.) *y* dreptatea, pocăinţa şi sfinţenia nu se pot confunda cu supunerea faţă de normele unei legi exterioare. Altfel spus, „plinirea Legii” nu comportă mai mult formalism, ci contopirea tuturor faptelor bune în misterul iubirii. Păcatul este refuzul iubirii, iată ideea filigranată de-a lungul Sfintei Evanghelii[253]. Ea se

253 Idee teologhisită de Sfîntul Ignatie Teoforul, care scrie, de exemplu, Efesenilor: „Aveţi către Iisus Hristos, în chip desăvîrşit, credinţă şi dragoste care sînt începutul şi sfîrşitul vieţii (...). Nimeni care-şi mărturiseşte credinţa pe faţă nu păcătuieşte, precum nimeni care are dragoste nu urăşte”. (Efeseni, XIV, 1, Ed. Funk, Patres

completează cu tema milostivirii divine faţă de cel păcătos şi se armonizează cu mereu reluata datorie a acestuia de a dinamiza harul iertării printr-o profund sinceră întoarcere la Dumnezeu, aşa cum reiese din parabola fiului risipitor (*Luca* 15, 11 *sq.*).

Atitudinea lui Hristos faţă de păcat este cu adevărat exprimată prin *faptele* Sale, înscrise în logica suprafirească a întrupării Cuvântului. Dacă profeţii sancţionaseră păcatul prin cuvintele de foc ale predicii, Mântuitorul coboară în deşert, înfrânge ispitele diavolului şi dăruieşte Tatălui paharul dumnezeiescului Său sânge, „al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă *spre iertarea păcatelor* (εις αφεσιν αμαρτιών) (*Matei* 26, 27). Dezvăluind mai mult decât puterea taumaturgică a faptelor, Mântuitorul conferă luptei cu păcatul dimensiunea cosmică despre care mărturiseşte limpede Sfântul Ioan Botezătorul: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (την αμαρτίαν του κόσμου) (*Ioan* 1, 29). Acest universalism soteriologic se confruntă cu diferitele ipostaze ale răului, simbolizate curent sub forma refuzului de a primi lumina (*Ioan* 3, 19). Ca „tată al minciunii” (*Ioan* 8, 44), Satan înlănţuie sufletele celor aflaţi în beznă, „pentru că de la început, diavolul păcătuieşte” tot aşa cum „oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat (αμαρτίαν ου ποιεί) pentru că sămânţa lui Dumnezeu rămâne în acesta” (*Iloan* 3, 3 – 10). Metaforele ioaneice se structurează într-o mistică a iubirii care ne învaţă că dincolo de imperiul divin al acesteia nu se manifestă decât ura, minciuna şi crima, dimpreună cu tragicul lor corolar deicid. Luând asupră-şi păcatul lumii, Iisus Hristos proiectează în simbolul Crucii triumful celor

---

Apostolici, 1-2, Tii- bingen, 1901, p. 224, apudMagistrand Ştefan C. Alexe, ort cit.y p. 228), de Sfîntul Polycarp (Filipeni 3, 3: „Cel care are dragoste e departe de orice păcat”, PSB 1, p. 209) sau, ca ecou la I Petru 4,8, Sfîntul Clement Romanul, I Corinteni XLIX, 5: „Dragostea ne lipseşte de Dumnezeu, dragostea acoperă o mulţime de păcate”, PSB 1, p. 71. Acelaşi lucru în Agrapbon 13 (Ed. Preuschen, 2, Antilegomena, 1905).

„născuţi din apă şi din Duh”. Căci, aşa cum prorocise Zaharia, „în vremea aceea va fi un *izvor cu apă curgătoare* pentru casa lui David şi pentru toţi locuitorii Ierusalimului, pentru *curăţirea de păcate* şi de orice altă întinare” (*Zaharia* 13, 1). Faptul că Evanghelia a IV-a este cel mai frecvent citată în scrierile Părinţilor Apostolici pune în evidenţă dominanta ioaneică a teologiei postapostolice, fără ca prin aceasta valoarea Evangheliilor sinoptice să fie în vreun fel diminuată[254].

După cum aminteam, concepţia neo-testamentară despre păcat ar rămâne incompletă în absenţa ideilor teologice ale Sfântului Apostol Pavel. Vom proceda deci la succinta lor prezentare, în intenţia de a obţine astfel imaginea integrală a izvoarelor revelate din care se alimentează hamartologia postapostolică. Nu este desigur singura filieră doctrinară, dar preeminenţa ei ni se pare incontestabilă[255].

„Un vocabular şi mai bogat” – notează un teolog – „îi îngăduie lui Pavel să distingă cu mai multă claritate păcatul (gr. *hamartia,* la singular) de actele pecabile numite cu precădere greşeli, în răspăr cu formula

---

254 Acest lucru se petrece mai cu seamă în cazul ucenicilor direcţi ai Sfîntului Ioan (Sfîntul Ignatie, Sfîntul Polycarp), dar prioritatea este statistic verificabilă - cu excepţiile inerente - şi în scrierile celorlalţi Părinţi Apostolici. Nu ne referim la citatele redate textual (puţine ca număr), ci la puzderia aluziilor şi parafrazelor care împînzesc textul: (cf. e.g. indexul scripturistic din Clément de Rome, SC 167, pp. 216-217; în cel dedicat corpusului ignatian; 21 de citate ioaneice în comparaţie cu 5 extrase lucanice şi o singură referinţă marcianică, cf. SC 10, p. 241 sq.).

255T estament, agrapha, cîţiva autori profani din perioada elenistică). Deşi notabile, aceste ecouri punctează doar climatul cultural al textelor, nea- fectînd direct substanţa lor spirituală. Ca şi Sfîntul Apostol Pavel (care cita e.g din obscurul poet Arătos, Phainomena, 5), Părinţii Apostolici erau oameni instruiţi şi sensibili la tradiţia paideumatică a Orientului grecofon. (v. de exemplu La Bible de Jérusalem, Nouvelle édition, Desclée de Brouwer, 1987, p. 1924, n. la vers. 17,22; in extenso, Prof. Iustin Moi- sescu, Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena, Iaşi, 1946 sau foarte eruditul sinoptic alcătuit de A. J. Festugière O. P, Uide al religieux des Grecs et PEvangile, Paris, 1932, Coll. „Études Bibliques”).

tradiţională *cădere* (gr. *paraptôma*) sau *transgresiune* (gr. *parabasis*), fără a dori să micşoreze gravitatea acestora din urmă"[256]. În pofida acestei diversificări, hamartologia paulină consună cu viziunea deja definită a *Evangheliilor* sinoptice, păstrând totodată legătura doctrinară cu morala vechi-testamentară[257]. Experienţa religioasă personală, educaţia primită de la rabinul Gămăliei şi comuniunea cu ceilalţi Apostoli ai Mântuitorului condiţionează teologia paulină a păcatului. Pentru Apostolul neamurilor, păcatul este exteriorizarea unei forţe care se opune lui Dumnezeu şi împărăţiei Sale: este bineînţeles vorba de *Satan*, definit ca „dumnezeu al veacului acestuia" (*JI Corinteni* 4, 4) [258]. Păcatul este totuşi independent de personificările sale, realitate distinctă, fruct al liberului-arbitru şi povară a omului începând cu nefast-contagiosul păcat adamic: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el" (*Romani* 5, 12). Păcatul originar afectează „sănătatea" întregului cosmos, ceea ce face ca urmările mântuitoare ale iconomiei Crucii lui Hristos să se actualizeze nu doar prin „înnoirea minţii" (τη ανακοινώσει του νοός – *Romani* 12, 2), ci şi prin eliberarea întregii creaţii pentru că – aşa cum scrie Sfântul Pavel – „făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 21). Tema universalităţii păcatului şi ideea gravei coruptibilităţi a firii umane împinsă pe alocuri până la

256 DBT, p. 555. Pentru amănunte v. infra, nota referitoare la fişa etimologică şi lexicografică a grecescului jmart...a.

257 Cf. Listele cu păcate incluse în epistole (I Corinteni 5,10 sq.; II Corinteni 12,20; Galateni 5,19-21; Romani 1,29-31; Coloseni 3,5-8; Efeseni 5,3; ITimotei 1,9; IITimotei 3,2-5; Tit 3,3) menţin clasificarea tripartită din Legea Veche (anomalii sexuale, idolatrie, nedreptăţi de ordin social).

258a doptă, pe lingă explicaţiile de la subsol (cu locurile paralele de la Ioan 12,31; Efeseni 2,2 şi Iov 1,6), grafia minusculă (e. g. La Bible de Jérusalem, ed. cit.; Je dieu de ce monde", p. 1998 sau The Holy Bible, RSV, Oxford: nthe god of this world" p. 963).

sugestia fatalităţii răului[259] nu pot argumenta totuşi – aşa cum s-a spus – prezumtivul pesimism al teologiei pauline. Sfântul Pavel hiperbolizează retoric neputinţele urmaşilor lui Adam sub tirania păcatului pentru a reliefa cu mai multă pregnanţă ineficienţa soteriologică a Legii şi – în contrast – absoluta necesitate a lucrării lui Hristos[260]. Acesta este contextul în care trebuie să situăm şi tendinţa Sfântului Pavel de a vedea în Hristos un „Adam eshatologic"[261]. Generalizat prin necredinţa lui Israel, păcatul este, în ultimă analiză, motivul paradoxal de care înţelepciunea divină se foloseşte în iconomia mântuirii. „Căci" – socoteşte Sfântul Pavel – „Dumnezeu i-a închis pe toţi în neascultare, pentru ca pe toţi să-i miluiască" (*Romani* 11, 32). Pe de altă parte, „misterul înţelepciunii dumnezeieşti care se foloseşte chiar şi de păcat pentru

---

259 Cf. Romani 7,14-15; 17: „(...) dar eu sînt trupesc, vîndut sub păcat. Pentru că ceea ce fac nu ştiu; căci nu săvîrşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc (...). Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuieşte în minen{r\ οίκοΰσα έν έμοί αμαρτία).

260 Sfîntul Apostol Pavel contestă ritualismul, dar nu şi riturile ca atare. Epistola către Evrei susţine valoarea catartică a sacrificiilor „pentru curăţirea păcatelor poporului" (2,17) doar pentru a conferi dimensiuni absolute sacrificiului perfect pe care îl aduce Hristos: „(...) ci acum, la sfîrşitul veacurilor, S-a arătat o dată, spre ştergerea păcatului prin jertfa Sa" (εις άθέτησιν τής αμαρτίας 9ιά τής θυσίας αύτου, Evrei 9,26).

261 Cf. I Corinteni 15, 45: 6 lo^arog ÂSap. Aşa cum remarca A. G. Hamman, în cazul literaturii pauline „autorul înnegreşte complet era adamică pentru a pune mai bine în contrast superioritatea şi unicitatea iconomiei mîntuirii adusă de Hristos. Omul psihic sau omul pneumatic corespund antitezei dintre came şi duh. Carnea nu desemnează trupul, ci pe omul erei vechi. Trecerea de la unul la altul este o minune, o taină a noii creaţii. Apostolul opune de fapt două ere, sau două timpuri: timpul fără pneuma şi era eshatologică, în care Duhul lucrează. In afara lui Hristos, ca purtător de pneuma, omul este redus la statura sa terestră, fiind nu doar imperfect, dar chiar mutilat, cu arit mai mult cu cît este degradat de păcat. (...) Venirea celui de-al doilea Adam permite descoperirea profundă a faptului că el este în realitate principiul şi centrul istoriei umane şi prototip al omului. Intrat în slavă, El devine chipul omului înnoit", (cf. LÎHomme image de Dieuy Desclee, Paris, 1987, pp. 31-33).

mântuirea omului nu este niciunde dezvăluit cu mai multă limpezime decât în *patima Fiului lui Dumnezeu*”[262], exemplu de totală înduhovnicire prin iubire şi ascultare şi eveniment realizat în consecinţa păcatului omenesc, fie că ne gândim la trădarea lui Iuda şi lepădările Apostolilor, sau la fanatismul autorităţilor iudaice şi cruzimea celor însărcinaţi cu executarea sentinţei.

În încheierea acestei secţiuni, avem a spune două cuvinte despre situaţia doctrinară a noţiunii de păcat în iudaismul inter-testamentar. Dintr-un ansamblu destul de vast vom alege doar textul *Septiiag intei* şi scrierile de la Qumran. *Septiiaginta* introduce în domeniul reflecţiei teologice asupra păcatului o categorie de inspiraţie juridică vorbind despre păcat ca despre o datorie (ocosi Xripa) faţă de om (*Deuteronom* 24, 10) sau faţă de tezaurul regal (*IMacabei* 15, 8). Accentuarea umbreşte transformarea interioară a păcătosului, persistentă doar în expresia tehnică „vindecarea păcatelor”, foarte mult reluată în literatura postapostolică mai ales.

În privinţa scrierilor qumranite, păcatul este nu atât *actul*, cât o putere pusă în mişcare de „duhul tenebrelor” sau „spiritul nelegiuirii” situat în antiteză cu „duhul adevărului şi ai dreptăţii” (*Regula comunităţii* III, 18 – 21). Această putere e văzută ca izvor al viciilor, dar e imanentă omului, cu toate că adevărata *radix malorum* stă în „îngerul întunericului”, numit adesea Belial (1, 18 cf. *Deuteronom* 13, 14; II *Corinteni* 6, 15). *Dictionnaire de Spiritualit* (? °27 bis citează un fragment din *Imne* – pe care îl redăm spre exemplificare: „Am ştiut că în afara Ta omul nu este drept şi Ţi-am îmbunat chipul *prin duhul pe care l-ai sădit în mine*, pentru a înlesni robilor Tăi de-a pururi darul Tău şi pentru a mă curaţi în *duhul sfinţeniei Tale** (16, 11 – 12). La fel grăiau la acea epocă rabinii Jehuda şi Neemia, folosind un jargon care – cel puţin până la anul 70 d.Hr. – avea să le fie familiar şi primilor creştini.

IV. Mărturia textelor

262 DBT, p. 557.

Sistematizând liniile catehezei hamartologice la nivelul celor două Testamente şi la acela al literaturii iudaice din vremea Mântuitorului, am plecat de la ideea potrivit căreia literatura postapostolică înfloreşte *direct* pe solul Sfintelor Scripturi, dar nu am dorit să trecem cu vederea două aspecte, în fond esenţiale, şi anume: 1. faptul că substratul biblic nu este *o caracteristică exclusivă* a scrierilor postapostolice, atâta vreme cât întreaga literatură patristică este în definitiv un imens comentariu multiform asupra Bibliei; şi 2. faptul că, în absenţa unui canon biblic bine consolidat, autorii noştri frecventau valorile biblice prin intermediul învăţământului catehetic şi al practicilor liturgice contemporane lor, aşadar *indirect*. „Chiar şi în interiorul tradiţiei ortodoxe" – notează un patrolog – „există un fenomen tulburător, care constă în maniera foarte liberă de a cita Scripturile. Acest lucru este valabil pentru *Vechiul Testament*, de multă vreme considerat ca text sacru; libertatea cu care creştinii redau textele vetero-testamentare nu se explică numai prin diferenţele existente între originalul ebraic şi traducerile greceşti, ci urcă într-o măsură până la tradiţiile iudaice de parafrazare a textului biblic (; *midrashim*). Este încă şi mai uimitoare varietatea formelor textuale sub care apar naraţiunile evanghelice la primii autori postapostolici. Exista, aşadar, o multitudine de tradiţii textuale, iar textul recent nu avea să se impună decât treptat"[263].

Expresie a ortodoxiei pleromantice a paleocreştinismului, scrierile Părinţilor Apostolici nu sunt totuşi *inspirate*, în înţelesul teologic al cuvântului[264]. Deşi acceptarea acestei dimensiuni nu închide scrierile postapostolice în registrul literelor profane, ea ne impune

263 Cf. Willy Rordorf, La Bible dans renseignement et la liturgie de premières communautés chrétiennes, în vol. col. „Le monde grec ancien et la Bible", Beauchesne, Paris, 1984, p. 70; v. şi recenzia noastră din „Ortodoxia", nr. 1/1988, pp. 138-143.

264 „Deşi unele lucrări ale Părinţilor Apostolici (...) au figurat o vreme în canonul biblic al anumitor biserici locale, ele n-au fost şi nu sînt socotite drept cărţi inspirate" (Pr. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 78).

obligaţia de a le descifra în perspectiva inevitabilei lor condiţionări socio-culturale. Şi pentru a ne concentra, cu prudenţă[265], asupra subiectului tratat aici, va trebui mai întâi să circumscriem sensurile termenului-cheie ή αμαρτία de la primele sale ocurenţe textuale, până la sfârşitul secolului I şi începutul celui de-al doilea d.Hr.

După cele mai autorizate opinii, etimologia cuvântului αμαρτία este necunoscută[266]. Derivat din αμαρτάνω, αμαρτία, apare deja în tragedia greacă şi în literatura scrisă în dialectul ionic-attic, unde întâlnim de asemenea variantele άμαρτίον sau άμαρτήμα. Toţi aceşti termeni desemnau iniţial o eroare de judecată sau o greşeală de conduită – cu semnificaţie juridică. Aristotel (*Etica nicomahică*, 1135 b) situează sensul lui άμαρτήμα la mijlocul drumului între ατύχημα (caz de forţă majoră) şi αδίκημα (delict). Prima conotaţie quasi-religioasă este atestată la Platon (*Phd*. 113, e). Sensul de „păcat” apare abia în secolul III î.Hr. şi va fi popularizat prin *Septiiaginta*[267]. Pornind de la traducerea celor 70, termenul este difuzat, cu accepţia menţionată, în toată literatura elenistică[268]. De aici îl vor prelua şi Părinţii

265a mendamentele formulate de J. D. Dubois în „Études Theologiques et Religieuses” (nr. 1/1988, pp. 75-76).

266 Specialiştii (F. Sommer etc.) oferă ca ipoteză apropierea cuvîn-tului de rădăcină: smer - din μείρομαι, cu a privativ, ceea ce comportă totuşi grave dificultăţi fonetice. „Şefiil familiei” este verbul αμαρτάνω, întîlnit şi în numeroase compuneri cu proverbele: άφ - , δι -, εξ -, προ -. Tema apare ca prim termen de compunere în άμαρτοεπής (Homer) şi άμαρτίνοος (Hesiod, Eschyl). Ca temă secundară de compunere avem o temă în -S în adj. νημερτής, cu particulă privativă şi contractarea lui νε-α, cu sensul „care nu înşală, veridic”. Apare în enunţuri de tipul νημερτές (-εά, -έως) είπεΐίν, ca epitet personal aplicat lui Proteu (Odiseea 4, 349) şi uneia dintre Nereide (Il, 18, 46). Άναμαρτής şi αναμάρτητος (fără greşeală, ireproşabil, inocent) sînt atestate la Herodot, Platon şi Xenofon şi îşi găsesc un derivat mai tîrziu în άναμαρτησία. (P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, vol. I, Paris, Klincksieck, 1968, p. 71).

267 Tripletul αμαρτάνω, αμαρτία, άμαρτήμα subzistă în neogreacă.

268 Cf. Democrit, Papyrus Oxyrhynchus, 1119,11; Epistola luiAristarh, 192; Philon, Testamentul celor XII Patriarhi etc. (v. sinopticul atestărilor

Apostolici, moştenind în acelaşi timp distincţia dintre αμαρτία ca nume generic al păcatului, *άμάρτησις* ca nume al actului pecabil şi άμαρτήμα ca rezultat al acestui act[269].

Literatura critică dedicată Părinţilor Apostolici este uriaşă[270], iar abundenţa punctelor de vedere se explică prin unicitatea intrinsecă a textelor, dar şi prin faptul că majoritatea chestiunilor doctrinare pe care le antrenează se situează în miezul dezbaterilor interconfesionale de astăzi[271]. Detractorii, dar şi apologeţii Sfintei Tradiţii – specializaţi în cele mai diverse domenii ale cercetării teologice – cheltuiesc şi în zilele noastre o mare cantitate de erudiţie şi de imaginaţie euristică pentru a extrage din literatura postapostolică argumentele şi efectele de prestigiu indispensabile în polemicile pe care le întreţin. Ţinând cont de imensitatea dezarmantă a bibliografiilor şi de vastitatea subiectului nostru, care şi-a găsit în paginile anterioare o minimală şi necesară circumscriere, vom trece acum – înainte de a formula concluziile prezentei expuneri – la examinarea textelor propriu-zise, sau mai

---

literare la art. αμαρτία din W.F. Amdt, F. N. Gingrich, W. Bauer, A Greek English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature (LNT),The University of Chicago Press, 1973, pp. 42-43).

269 Idem, ibidem.

270P atres Apostolici (în general): A. Quacquarelli, Il senso della cultura nei Padri Apostolici, în „Crescita delTuomo nella catechesi dei Padri (Etă prenicena)”, Roma, 1987, pp. 13-28.
Polycarpus Smymensis: B. Dehandschutter, Polycarps Epistleto the Philippians: An Early Example of „Réception , şi I. M. Sevrm (ed.), „La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif”, Leuven, 1988; apud Association Internationale d’Etudes Patristiques, „Bulletin d’informtion et de liaison”, nr. 15,1988, Brepols Publishers, p. II, sect. IV, Auteurs.

271 Este vorba în primul rînd de controversele teologice între romano-catolid şi protestanţi, v. de exemplu discretele accente primaţiale distribuite de Annie Jaubert în subcapitolul „L’intervention romaine” din studiul introductiv la Prima dementină (SC 167, Cerf, 1971, p. 86 sq.) sau argumentele ex silentio împotriva existenţei episcopatului monarhic în studiul lui A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément: aux ongines dAleocandrie chrétienne, în Mélanges offerts au P Claude Mondésert, Cerf, 1987, pp. 151-172.

precis a contextelor în care conceptul de αμαρτία defineşte – prin utilizarea lui nemijlocită – concepţia Părinţilor Apostolici despre păcat. Respectând economia lucrării, ne-am limitat cu bună ştiinţă la termenul de bază – αμαρτία[272] – şi am stabilit priorităţile în funcţie de criteriul pozitiv al frecvenţei.

Pastori; /lui Herma

După cum ştim, Herma este un exponent laic al profetismului harismatic paleocreştin. Textul său aparţine genului apocaliptic, deja maturizat în cultura elenistică de la acea dată. Patrologii au ajuns la concluzia că *Păstorul* este o ficţiune literară cuprinzând o autobiografie fabulată[273]. Nucleul doctrinar al textului şi subiectul în jurul căruia se organizează simbolurile materialului narativ estt *penitenţa* – o temă „fierbinte" în cumpănirea relaţiilor dintre Biserică şi Sinagogă, dar şi în delimitarea Ortodoxiei faţă de preceptele curentelor rigoriste de tip encratit. Cuvântul αμαρτία apare, în formă singulară sau plurală, în următoarele contexte: – *1, 8 – 9* (*PSB lyp. 228* / *SC 53 bis*, *p. 78 sg.*)

272a şa cum consemnează dicţionarul lui G. W. H. Lampe, pe ή άμαρτάς (Sfîntul Athanasie, Exp, in Ps. 88,47, P. G., 27,393 C; άμάρτης (adj.) şi ή άμάρτησις (corespondent abstract care apare de exemplu la Hermas, vis. 2, 2, 5); άμάρτητικος (Clement Alexandrinul, Stromateis, 4, 26 P. G., 8, 1377 A); άμάρτητικώς (adv. Epiph.y haer. 73, 9, P. G., 42, 420 A, B); άμάρτικός (adj. Gregorius Nyssenus, Apoll. 23, P. G., 45, 1172 A); άμάρτίνοος (Nonnus Panopolitanus, Paraphrasis in loannis evange- lliumy 1,24, P. G., 43, 753 B); şi ή άμαρτοέπεια (falsă rostire; Chirii al Alexandriei, Commentarius in duodecim prophetas, 40); άμάρτωλοποιός (Leonţiu de Bizanţ, Serrno in mediampentecotem, P. G., 86,1981 A) etc.

273 Informaţii despre contextul cultural al Păstorului în volumul „Hermas, Le Pasteur, introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly", ed. a Il-a, sc. 53 bis, Cerf, Paris, 1968. V. topos-ul „ieşirii din baie", frecvent utilizat în literatura erotică păgînă (flutdiîh., Amator, narr. 1,2 etc.), care avea să fie concretizat în pictura renascentistă cu motivul biblic al Suzanei. Este relevantă şi paralela cu procedeele literaturii her- metice, care inserează adesea acest gen de „dialogue fort inégal entre un Révélateur loquace et un privilégié très modeste" (cf. p. 12).

1, 8. În inima ta s-a suit pofta păcatului (ή επιθυμία τής πονηριάς) [274]. Nu ţi se pare oare că este păcat pentru un bărbat drept dacă se suie în inima lui pofta cea păcătoasă (ή πονηρά επιθυμία)? Este păcat şi mare păcat, a spus ea (αμαρτία *γε* έστι καί μεγάλη). Bărbatul drept (o δίκαιος άνήρ) [275] are gânduri drepte (...). Cei care gândesc rele în inimile lor îşi atrag totuşi moarte şi robie, mai ales cei care caută să câştige veacul acesta, care se mândresc cu bogăţia lor şi se lipsesc de bunătăţile cele viitoare.

1, 9. Sufletele lor se vor pocăi (...). Tu, însă, roagă-te lui Dumnezeu şi-ţi va vindeca păcatele tale (και ίασέται τα αμαρτήματα σου), ale întregii tale case şi ale tuturor sfinţilor. – *2, 1 (PSB, p. 228/SC53 bis, p. 80)*

(...) Eu tremuram din tot trupul şi eram trist. Îmi spuneam: „Dacă acest păcat mi se scrie (εί αΰτη μοι ή αμαρτία αναγράφεται) cum voi putea să mă mântui? Sau cum voi face îndurător pe Dumnezeu pentru păcatele mele cele săvârşite?” (*περί* των αμαρτιών μου των τελείων) [276]. – *2, 4 (PSB 1, p. 228/SC53 bis, p. 82)*

(o femeie foarte bună mi-a spus că am păcătuit faţă de ea). 4. „Ea mi-a zis: Nicidecum! Nu este lucrul acesta peste robul lui Dumnezeu. Dar negreşit o poftă s-a suit în inima ta (πάντως (επιθυμία) επί την καρδίαν σου, άνέβη περί αυτής). Se poate ca un gând ca acesta să aducă păcat (αμαρτίαν έπιφέρουσα) peste robii lui Dumnezeu”[277].

---

274 ή πονηριά = răutate, ticăloşie (Matei 22, 18 etc.), ó πονηρός este un cognomen diabolic (.Matei 13,19) etc.

275 Sintagma ó δίκαιός άνήρ sugerează idealul etic al elinilor în care raţionalitatea existenţei sociale era concentrată în conceptul lui δικαιοσύνη. De altfel, Herma va reitera opoziţia πονηρία-δικα- ιοσύνη în 6,2,1:4 sq.; 7; 9 sq., unde ó άγγελος τής πονηίας se luptă cu ó άγγελος τής δικαιοσύνης.

276 ή αναγραφή înseamnă „cronică”, „registru cu date” (ex. I Clem. 25, 5 într-un pasaj despre pasărea Phoenix). LNT ne arată că αναγράφω - cu sensul de însemnare a păcatelor (în cartea judecăţii) - este folosit numai de Hermas, loc. cit.

277c itat la punctul a) verbul este asociat cu έπι-θνμία al cărui etimon θύμος (\2X.fumns) indică printr-o analogie implicită „fumul” care se înalţă. Observăm şi faptul că autorul foloseşte semitismul „se înalţă

— 14, 1 (PSB I, ρρ. 237 – 238/SC53 bisyp. 114)

„Vrei să cunoşti şi pietrele care au fost sfărâmate şi aruncate departe de turn? Acelea sunt fiii nelegiuirii (oi υϊoι τής· ανομίας); au crezut cu faţărie şi niciun păcat nu s-a depărtat de la ei (πασα πονηριά oύκ άπέστη άπ αύτών). De aceea nu se pot mântui că nu sunt folositori la zidire din pricina răutăţii lor”[278].

— 3, 1 (PSB ly p. 229 / SC 53 bis, p. 82)

(...) Domnul însă îţi va tămădui ţie (άλλα ίασέται (*scil*. O κύριος) σου) toate cele săvârşite mai înainte de copiii tăi (în original: „În casa ta”); că din pricina păcatelor şi nelegiuirilor lor (διά γάρ τάς έχεινων *αμαρτίας* και άνομήατα) ai pierdut tu în afacerile tale cele lumeşti[279].

— 6, 2 (PSB 1, p. 231 / SC 53 bis, p. 90)

„Copiii tăi, Herma, au păcătuit înaintea Domnului (ήθέτησαν εις τον Θεόν) şi au hulit pe Domnul (έβλασφήμουσαν εις τον κύριον); au trădat pe părinţii lor cu răutate mare (έν πονηριά μεγάλη) ...au adăugat la păcatele lor desfrânări şi amestec de răutate (προσέθηχαν ταΐς άμαρτίαις αυτών τάς άσελγείας και συμφυρμούς πονηριάς) şi aşa li s-au înmulţit fărădelegile (αί άνομίαι)

---

spre inimă” (cf. Ieremia 3,16; 51,21; Isaia 65,16), adică spre ceea ce reprezenta, în mentalitatea ebraică, organul cugetării. Echivalentul grecesc, de o pronunţată raţionalitate, este έπι νουν άναβαίνε (Synesius, £/>«/., 44, p. 182 c). Cf. Quasten, I, p. 93: „Frecventele lui ebraisme arată că el (sa/. Herma) era fie urmaşul unui iudeu, fie că fusese educat de dascăli evrei”.

278 Pasajul foloseşte pe ή πονηριά, dar l-am transcris totuşi, în măsura în care exprimă inversa proporţionalitate dintre răutate şi mîntuire. Nu ştim dacă „fiii nelegiuirii” reprezintă o categorie heterodoxă identificabilă sau o simplă „versiune” pentru a consolida registrul epic din parabola turnului.

279 In Antichitate, viaţa religioasă (incluzînd în totalitatea ei riturile, oracolele, sacrificiile publice sau private, rugăciunile şi iniţierile) era înţeleasă, prin analogie, ca „medicină a sufletului” (v. secta „terapeuţilor”, Asclepios ca „patron al viselor de incubaţie”, supranumele Diadohilor etc.). Herma foloseşte adesea expresia „vindecarea păcatelor” (vb. ιάομαι apare cu acest sens figurat şi în literatura păgînă, cf. Sallustius, Peri Theon Kai KosmoUy 14). Expresia ca atare este biblică (Sirah 28,3 etc.).

lor”[280].

— 6, 5 (PSB l, p. 231 /SC53 bis, p. 90)

„Că s-a jurat Stăpânul pe slava Lui cu privire la aleşii Săi, dacă mai săvârşesc păcate (εάν… ετι άμάρτησις γένηται) după această zi hotărâtă, nu mai au mântuire; că pentru drepţi, pocăinţa are sfârşit, pentru toţi sfinţii zilele de pocăinţă s-au împlinit (πεπλήρωνται αί ήμεραι μετάνοιας πασιν τόΐς άγίοις), pentru păgâni însă pocăinţa este până în cea din urmă zi”[281].

— 7, 1 (PSB, p. 231 /SC 53 bis, p. 94)

„Dar tu Herma, să nu ţii minte răul ce ţi l-au făcut copiii tăi şi nici să-ţi laşi sora ta, ca să se curăţească de păcatele lor de mai înainte (ινα καθαρισθώσιν από των προτέρων αμαρτιών αυτών). Vor fi învăţaţi cu dreapta învăţătură dacă nu ţii minte răul pe care ţi l-au făcut (εάν σύ μη μνησικακήσης αύτόΐς). Că ţinerea de minte a răului (μνησικακία) lucrează moarte”[282].

— 10 y 2 (PSB lyp. 234/SC 53 bisy p. 102)

„Tu doreşti să stai de-a dreapta împreună cu ei, (*scil. martirii*), dar lipsurile tale sunt multe. Te vei curăţi însă de

---

280 Verbul a9eteo cu regim tranzitiv înseamnă „a anula”, „a pune deoparte” (de exemplu voinţa lui Dumnezeu, Luca 7, 30). Construcţia primei fraze se prevalează de aşa-numitul „parallelismus membrorurn specific scripturistic, echivalînd prin simetrie păcatul de a refuza spusele divine şi acela de a blasfemia. Autorul exprimă cu multă fineţe ideea că păcatul defineşte refuzul iubirii, deci al dialogului dintre Dumnezeu şi om.

281 Doctrina penitenţială a Păstorului este inconsecventă pînă la contradicţie. Uneori chiar şi apostaţii se pot pocăi (6,8; 68,9; 77,1), alteori acest drept le este refuzat. După cum remarcă R. Joly, Herma nu cunoaşte cele trei păcate iremisibile de care va scrie Tertulian în perioada sa montanistă. Nu ştim dacă autorul ezită sau dacă încearcă de fapt o formulă intermediară care să echilibreze poziţia rigoriştilor (există păcate iremisibile) şi cea a toleranţilor (orice păcat poate fi absolvit). Aparentul maximalism penitenţial rezervat creştinilor ar putea avea semnificaţia unei autoexigenţe cu rol misionar „printre neamuri” (rotg 8e e9vegtv).

282 μνησικακέω - „a ţine minte răul”, apare şi în Barnaba 2,8; 19,4; Didahia 2,3; Diognet 9,2. „Oamenii cei mai pizmaşi” (oί άνθρωποι oi μνησικακουντες) reapare la Herma 9,3 (mp).

lipsurile tale (από των υστερημάτων σου)! Şi toţi câţi nu se îndoiesc se vor curăţi de toate păcatele (από πάντων των αμαρτημάτων) făcute până în ziua aceea”[283].

— 15 y 6 (PSB lyp. 239/SC53 bisyp. 118)

[„pietrele” lepădate se pot mântui?] „Se vor potrivi în alt loc cu mult mai mic, iar aceasta după ce vor fi puşi la încercare şi se vor împlini zilele ispăşirii păcatelor lor (τάς ημέρας των αμαρτιών αυτών) ... Şi atunci se va întâmpla să scape din încercările lor, când se vor sui la inima lor faptele rele (εάν άναβή επί την καρδίαν αυτών τα έργα... πονηρά) pe care le-au săvârşit. Iar dacă nu se vor sui la inima lor, nu se vor mântui din pricina învârtoşării (διά την σκληροκαρδίαν) inimii lor”[284].

— 25 y 7 (PSB ly p. 246/SC 53 bisy p. 142)

„Dacă auzindu-le (*scil.* poruncile) le veţi păzi, veţi umbla în ele şi le veţi săvârşi cu inimă curată (και *έργάσησθε αύτάς* έν καΘαρα καρδία) veţi primi de la Domnul toate câte v-a făgăduit vouă; dar dacă auzindu-le nu vă veţi pocăi (μή μετανοήσητε), ci veţi adăuga la păcatele voastre alte păcate (άλλ ετι προδθητε *τάίς* άμαρτίαις υμών) veţi primi de la Domnul cele potrivnice”[285].

283 Vezi supray n. 46: Aici singura condiţie pentru a primi harul iertării pare să fie sinceritatea credinţei, accesibilă celor care nu-şi „îndoiesc” sufletul (oi μή διφυχοΰντες). Nici un cuvînt despre fapte bune sau chiar despre pocăinţă. Vb. διφυχέω nu apare în LXX, nici în NT. Alături de abundenta lui utilizare în Păstorul (v. HV în I Clem. 23, 2, v. şi H. D. Simonin, Le „doute* (διφυχία) d'après les Pères Apostoliques, în „La Vie Spirituelle”, 51,1937, pp. 165-178.

284 Pr. Prof. D. Fecioru a tradus pasajul ad litteramy ceea ce creează o inextricabilă confuzie de sens. Am văzut că în alte contexte (v. supra, n. 42) păcatul „urcă la inima omului”. (Nu credem că rusticul Herma ar fi anticipat cu bună ştiinţă augustinianul „peccafortiter*). Fără să clarifice în vreun fel problema, R. Joly traduce perifrastic prin „quand montera à leur coeur la pensée des turpitudes qu’ils ont commises”

285 Fidelitatea lui Dumnezeu se manifestă ca răspuns la pocăinţa şi credincioşia oamenilor. In privinţa modului de practicare a poruncilor, originalul foloseşte pe εργάζομαι. Se ştie că limba greacă are mai multe verbe „praxiologice”: a) ποιέιν (a face), care insistă asupra rezultatului acţiunii: τό ποίημα; b) πράττω (a acţiona), care insistă asupra agentului

— 30, 3 (PSB l, p. 250/SC 53 bisyp. 158)

„Eu i-am spus: Pentru asta, Domnule, te rog să-mi lămureşti totul; mai întâi pentru că sunt păcătos (ότι αμαρτωλός είμι), vreau să ştiu ce fapte să săvârşesc, ca să trăiesc, că multe şi felurite sunt păcatele mele. (ότι πολλαί μου είσιν αί άμαρτίαι καί ποικίλοι) "[286].

— 31, 1 – 2 (PSB I, p. 251 / SC 53 bis, p. 158)

(...) Am auzit, Domnule, de la unii dascăli că nu este altă pocăinţă decât aceea când ne-am coborât în apă (εις ύδωρ κατέβημεν) şi am primit iertarea păcatelor (αφεσιν αμαρτιών) de mai înainte[287].

— 31, 6 (PSB l, p. 251/SC53 bisyp. 160)

„Dacă cineva fiind ispitit de diavol (εάν τις *έκπειρασθέίς οπό* του διαβόλου) păcătuieşte după acea sfântă şi mare chemare, acela mai poate face pocăinţă o singură dată; dar dacă păcătuieşte mereu (υπό κέΐρα άμαρτάνη) şi se pocăieşte, unui om ca acesta pocăinţa nu îi este de niciun folos; cu greu va dobândi viaţa"[288].

— 31, 7 (ibidem)

---

acţiunii: τό πράγμα;

δράω (a săvîrşi), care insistă asupra mişcării acţiunii: τό δράμα; εργάζομαι (a lucra, a trudi), care insistă asupra muncii şi a efortului depus pentru o lucrare: τό εργον; apud V. Fontoynont, Vocabulaire grec commenté et sur textesy A. J. Picard, Paris, 1977, p. 99.

286 In Păstorul păcatul primeşte arareori epitete calificative. Ca şi virtuţile „clădite" în Tum, păcatele se aglomerează „cantitativ". Aici avem însă adjectivul ποικίλος (cf. Mart. Polyc (2, 4; Diognet 12,1)), pe care Herma îl foloseşte atît cu sensul „divers" (Hs 9,17,26; cf. Clem Strom 7, 3, P. G., 9,425 B), cît şi cu acela de „multicolor" (Hs 9,4,56). în cultura patristică adjectivul va desemna de asemenea complexitatea esenţei divine (Grigorie de Nyssa, Euny I, P. G., 45,313 B).

287 Păstorul confirmă faptul că acela care a primit absolvirea baptismală trebuie să evite păcatul, trăind în curăţie. Concluzia intervine în 31,6.

288 După cum se ştie, pedobaptismul nu se impusese încă în practica sacramentală a Bisericii primare. Pasajul pare să sugereze posibilitatea unei penitenţe postbaptismale cu o indulgenţă specială faţă de păcatele făptuite sub influenţa nemijlocită a diavolului (έπειράζω cf. Matei 4, 7 ic 4,12; I Corinteni 10, 9). τό πειρασμόν (ispita) este termenul tipic, prezent în Rugăciunea Domnească (Matei 6,13).

„Ştiu că voi trăi, dacă nu voi adăuga alte păcate la păcatele mele". „Te vei mântui (...) şi toţi câţi vor face aşa".

— 49, 2 (PSB l, p. 265/SC53 bis, p. 208)

„Credeţi dar în Dumnezeu, voi care din pricina păcatelor (διά τάς αμαρτίας υμών) nu mai aveţi nădejde în viaţă, voi care aţi adăugat păcate la păcate şi v-aţi îngreunat viaţa! Dacă «vă veţi întoarce la Domnul din toată inima voastră» şi «veţi lucra dreptatea» (και *έργάσησθε* την δικαιοσύνην) în celelalte zile ale vieţii voastre şi veţi sluji drept Domnului după voinţa Lui, vă va vindeca păcatele voastre de mai înainte (ποιήσει ιασιν τόΐς προτέροις υμών αμαρτήμασι) şi veţi avea puterea să biruiţi lucrăturile diavolului"[289].

— 61, 4 (PSB1, p. 277/SC 53 bis, p. 242)

„Voi care vă pocăiţi, aruncaţi de pe voi răutăţile veacului acestuia, care vă striveşte. Îmbrăcând toată virtutea dreptăţii (ένδυσάμενοι δε πάσαν αρετήν δικαιοσύνης) veţi putea păzi poruncile acestea şi nu veţi mai adăuga la păcatele voastre (μηκέτι *προστίθετε τάϊς* άμαρτίαις υμών). Nemaiadăugând altele, veţi scutura de pe voi păcatele voastre de mai înainte".

— 66, 2 (PSB 1, p. 281 /SC 53 bis, p. 256)

(...) Păcatele tale sunt multe (αί μεν άμαρτίαι του πολλαί), dar nu atât de mari ca tu să fii dat acestui înger; casa ta însă a făcut mari păcate şi fărădelegi (μεγάλας αμαρτίας και ανομίας *έργάσατο*); îngerul cel slăvit s-a amărât din pricina faptelor lor şi pentru aceea a poruncit ca tu să fii necăjit câtăva vreme, ca aceia să se pocăiască şi să se curăţească de orice poftă a veacului acestuia (από πόσης *έπιθυμίς* τού αίώνος τουτού). Când se vor pocăi şi curăţi, atunci va pleca de la tine îngerul pedepsirii (o

289 εργάζομαι (cf. supra, n. 50). Spre deosebire de 10,2 (cf. supra, n. 48), pasajul notează explicit că preţul „vieţii" şi al „iertării" - ca nume mistice ale mîntuirii - stă în credinţă (i.e. sinceritatea conversiunii) şi fapte bune (/. e. lucrarea dreptăţii). Un loc paralel bazat pe ή πονηριά

άγγελος τής τιμωρίας) [290291].

— 64, 4 (PSB, p. 281 / SC 53 bis, p. 256)

(...) Dar îţi închipui că dacă s-au pocăit li s-au iertat toate păcatele? Nu, negreşit! Ci trebuie ca cel ce se pocăieşte să-şi chinuiască sufletul lui (βασανίσαι την έαυτου φυχήν) să se smerească (ταπεινοφρονήσαι) tare în orice faptă a lui şi să fie necăjit cu multe şi felurite necazuri[292].

— 72, 4 – 5 (PSB1, p. 287/SC 53 bis, pp. 274 – 276)

(...) Cei ale căror mlădiţe s-au găsit uscate (...) sunt apostaţii, trădătorii Bisericii şi cei care au hulit cu păcatele lor pe Domnul (οί *άποστάται* και προδόται της εκκλησίας καί βλασφήμησαντες εν τάΐς άμαρτίαις αυτών τον κύριον). Aceştia au murit complet pentru Dumnezeu.

Cei care au adus mlădiţele uscate şi neputrezite sunt şi ei aproape de aceştia; că erau făţarnici, introduceau învăţături străine (διδαχάς έτέρας είσφέροντες), întorceau de la credinţă pe robii lui Dumnezeu, mai ales pe cei cu păcate (μάλιστα δε τούς ήμαρτηκότας) nelăsându-i să se pocăiască, ci convingându-i cu învăţăturile lor nebuneşti[293].

— 77, 3 (PSB l, p. 290/SC 53 bis, p. 286)

(...) Toţi câţi se vor pocăi din toată inima lor (...) şi nu

290e xaltă curăţia şi nerăutatea, comparînd conduita creştină cu inocenţa copiilor (27,1 cf. Matei 11,25; Luca 10,21; Bamaba b, 11).

291 ή τιμωρία este termenul-cheie pentru pedeapsa divină (.Bamaba 20, 1; Papias, 3) cu ocurenţe pan-elenistice (LXX, IosifFkvius,ife/., 4,365 etc.).

292 Compusul ταπεινοφρονέω = a se smeri (mai exact: a-şi smeri cugetul, intelectul) Sfîntul Clement Romanul (I Corintent 2,1) i-1 opune lui άλαζονεύθαι. Cugetul smerit este condiţia oricărei rugăciuni, cf. Hv. 3,10,6. Substantivul corespunzător apare în Noul Testament (IPetru 5,5', FaptelQ, 19).

293 Este sesizant faptul că această parabolă a „mlădiţelor” care încriminează „învăţăturile heterodoxe” consună cu pericopa de la Matei 7, 15 sq.y unde acelaşi simbolism vegetal contextualizează un avertisment similar împotriva „pseudoprofeţilor” (των ψευδοπροφητών) calificaţi drept Jupi răpitori”. R. Joly consideră că pasajul citat este antignostic (SC 53 bis, p. 277, n. 5).

vor mai adăuga nimic la păcatele lor vor primi de la Domnul vindecarea păcatelor lor de mai înainte (Τασιν [...] των προτέρων αμαρτιών) dacă nu se vor îndoi de poruncile acestea şi vor trăi în Dumnezeu.

— 100, 5 (PSB l, p. 308/SC 53 bis, p. 340)

Vă spun eu, îngerul pocăinţei; toţi câţi veţi avea această părere greşită[294] lepădaţi-o şi pocăiţi-vă, iar Domnul vă va ierta păcatele voastre de mai înainte (ιασεται υμών τά πρότερα αμαρτήματα) dacă vă veţi curăţi de acest demon; iar dacă nu, veţi fi daţi lui spre moarte.

— 105, 3 (PSB1, p. 310/SC53 bis, p. 346)

(...) Ascultă, mi-a răspuns. Toţi cei care au suferit pentru nume (όσοι *επαθον* διά το όνομα) sunt slăviţi de Dumnezeu şi li s-au iertat toate păcatele lor (αι άμαρτίαι αφηρέ Οησαν) că au suferit pentru numele Fiului lui Dumnezeu[295].

— 105, 5 – 6 (PSB l, p. 310/SC 53 bis, p. 348)

Vedeţi dar voi care gândiţi acestea (*scil.* cei care şovăie în faţa martiriului) să nu rămână nicicând gândul acesta în inimile voastre, ca să fiţi morţi pentru Dumnezeu. Iar voi care pătimiţi din pricina numelui, se cuvine să slăviţi pe Dumnezeu, că Dumnezeu v-a socotit vrednici să purtaţi acest nume, ca să vi se ierte toate păcatele voastre (πάσαι υμών αί άμαρτίαι ίαθώσιν). Aşadar fericiţi-vă şi socotiţi că aţi făcut o faptă mare dacă cineva dintre noi a pătimit pentru Dumnezeu. Domnul vă dăruieşte viaţă şi voi nu înţelegeţi; păcatele voastre s-au îngreunat (αί *γάρ* άμαρτίαι υμών κατεβάρησαν) şi dacă n-aţi fi pătimit pentru numele Domnului, aţi fi fost morţi pentru Dumnezeu din pricina păcatelor voastre[296].

---

294 Este vorba de păcatul ranchiunei dintre oameni, cu atît mai odios cu cît Dumnezeu însuşi nu poartă ranchiună celor care se pocăiesc.

295 Iată un pasaj în care Herma iese din conspectul său obişnuit asupra păcatului (pocăinţă sinceră / consecvenţă în curăţie / iertarea sau „vindecarea” păcatelor) pentru a afirma limpede rostul expiator al martiriului. Cei care au pătimit pentru numele lui Hristos sînt absolviţi de toate păcatele.

296 Nu putem conchide că ar exista păcate inexpiabile în afara

— 109, 5 (PSB 1, p. 313/SC 53 bis, p. 356)

(...) Nu călcaţi în picioare mila Sa, a spus păstorul, ci mai degrabă cinstiţi-L, că este atât de răbdător faţă de păcatele voastre (*jtampatiens est ad, delicta vestra*) şi nu este ca voi[297].

— 110, 3 (PSB l, p. 313/SC 53 bis, p. 356)

„Ascultă acum despre acele urme. Ele sunt aceia care au auzit acum poruncile mele şi au făcut pocăinţă din toată inima lor (*ex. totis... cordiis*). Când Domnul a văzut că pot rămâne în ea, a poruncit să le fie iertate păcatele lor de mai înainte (*priora peccata corurriţ*[298].

*

Am derulat până aici seria contextelor în care mărturisirea păcatelor se înfăţişează ca „materia primă" în taina pocăinţei. În toate fragmentele citate am cunoscut *consecinţele* păcatului (blasfemia şi apostazia) şi mijlocul suprem de a şterge păcatele (martiriul). Herma vorbeşte însă şi de păcate particulare săvârşite în situaţii concrete. Să urmărim câteva dintre aceste cazuri:

— 27, 2 (PSB l, p. 247/SC 53 bis, p. 146)

Mai întâi nu vorbi de rău pe nimeni, nici nu asculta cu plăcere pe cel ce vorbeşte de rău; altminteri şi tu, cel ce auzi, vei fi vinovat de *păcatul celui ce vorbeşte de rău* (*ένοχος* εση της αμαρτίας του καταλαλουντος) [299].

— 29, 1 (PSB I, p. 249/SC53 bis, p. 152)

Îţi poruncesc, mi-a zis (păstorul) să păstrezi curăţia (φυλάσσειν την αγνείαν) şi să nu se suie în inima ta poftă de femeie străină sau poftă de desfrânare (πονηρών) sau

---

martiriului, dar se poate deduce - în acord cu pasajele precedente - că martiriul constituie un act „pancatartic" (Diodor S. P., Oxy, 487,10 etc.).

297 O serie de fragmente din Păstorul s-au transmis (numai) în limba latină. Aici delicta traduce probabil pe ἀνομίαι (cf. supra).

298 „Ex totis... cordiis" transpune o foarte uzuală expresie biblică (Deuteronom 6, 5; Iosua Navi 22, 5; Matei 22, 37 etc.), iar priora peccata echivalează sintagma proteron hamartion, specifică Păstorului.

299 καταλαλέω = a vorbi împotriva cuiva, a defăima, a ponegri (LXX, Philon) priveşte calomnierea aproapelui [Test. XΠPatr. 3,4) sau a lui Dumnezeu (Psalmul 77,19; NT 79 - vers. 22).

de alte păcate.

(...) Dacă îţi vei aminti neîncetat de soţia ta, nu vei păcătui (ούδέποτε διαμαρτήσεις) [300].

— 29, 4 – 5 (ibidem/ SC 53 bis, pp. 152 – 154)

(...) – Domnule; dacă cineva are femeie credincioasă în Domnul şi o găseşte săvârşind adulter cu cineva (εΰ́ρη εν μοιχεία τινί) oare păcătuieşte bărbatul ei dacă mai trăieşte cu ea? Atât timp cât nu ştie, mi-a spus el, nu păcătuieşte, dar dacă cunoaşte păcatul ei (γνο Ίί ο άνήρ την αμαρτίαν αυτής), iar femeia nu se pocăieşte, ci stăruie în desfrânarea ei, iar bărbatul trăieşte cu ea, este vinovat de păcatul ei şi părtaş la adulterul ei[301].

— 29, 9 (PSB, p. 250/SC 53 bis, p. 154)

Adulterul (...) nu-i numai atunci când îşi pângăreşte cineva trupul lui (...), ci şi atunci când face fapte asemănătoare păgânilor (τά ομοιώματα ποιή τδΐ́ς εθνεσιν). Dacă cineva stăruie în nişte fapte ca acestea şi nu se pocăieşte, de acela fereşte-te şi nu trăi împreună cu el; altminteri eşti şi tu părtaş la păcatul lui (μέτοκος εί τής αμαρτίας αύτοΰ́).[302] – *34, 4* (*PSB 1*, p. *253*/*SC 53 bis*, p. *166*)

Mânia este mai întâi nebună, uşuratică şi nepricepută; apoi din nepricepere se naşte amărăciunea; din nervozitate, mânia (θυμός); din mânie, ura; iar ura aceasta născută din atât de mari rele ajunge un păcat mare şi de nevindecat[303].

---

300 Preceptul este ambivalent: d.p.d.v. negativ interzicerea adulterului; sub raport pozitiv - prescrierea monogamiei. Problema frămînta spiritele veacului II (v. Tertulian, De monogamici). In pasajul nostru putea fi tradus mai repede prin castitate (cf. Philon, Abr. 98; v. şi I Timotei 5,2). Ea este prima datorie a celor tineri (Polyc. 5,3, cf. I Clem. 64; Herma. 9,15; 6,2,3).

301 Acelaşi concept monopenitenţial în 29,7-8 (PSB 1, pp. 249-250).

302 In ultimele trei fragmente, Herma conduce dezbaterea într-o manieră absolut iudaică: adulterul este de fapt infidelitatea faţă de Dumnezeu, asemănătoare celei în care trăiesc păgînii; impuritatea rituală şi idolatria stigmatizează viaţa cotidiană a „neamurilor”.

303I a fel a procedat Lelong, Pères Apostoliques, 1912, col. lui Hemmer. Lejay. R. Joly este de părere că acest pasaj este influenţat de

— 38, 2 (PSB l, p. 256/SC53 bis, p. 176)

(...) de care lucruri trebuie să te înfrânezi şi de care nu trebuie?

(...) Înfrânează-te de la rău (Tó πονηρόν έγκρατιύου) şi nu-l fa! De la bine nu te înfrâna, ci fă-l. Dacă te înfrânezi a face binele, săvârşeşti mare păcat, iar dacă te înfrânezi a face răul, ai făcut mare faptă de dreptate[304].

— 43, 4 (PSB l, p. 260/SC53 bis, p. 192)

(...) toţi câţi se îndoiesc (δίψυχοί είσι) şi îşi schimbă des părerile, se duc la ghicitori (μαντεύονται) ca şi păgânii îşi atrag asupră-le mai mare păcat, cel al închinării la idoli; că cel care întreabă pe un profet mincinos (ψευδοπροφήτην) despre vreo treabă oarecare este închinător la idoli, deşert de adevăr şi fără de minte[305].

În cazul *Păstorului*, mărturia textelor atestă un moralism retoric, impregnat cu elemente precreştine, mai cu seamă pe tărâm demonologie. Tonul parabolic descinde din pareneza iudaică de tip elenistic, dar conceptele morale rămân nedefinite, tot aşa cum singurele mobiluri ale faptelor bune par să fie recompensa şi pedeapsa. Sincretismului doctrinar, exersat pe un spaţiu care merge de la *Manualul de disciplină* al esenienilor până la literatura hermetică a neopythagorismului, i se adaugă o regretabilă superficialitate în conceperea păcatului şi a motivaţiilor penitenţiale. Simbolurile sunt adesea incoerente, iar soluţiile epice ezitante şi nu o dată artificiale. Cu toate acestea, aşa cum subliniază R. Joly, „trebuie să-i recunoaştem lui Herma un minimum de talent literar (...). În istoria vechii literaturi creştine *Păstorul* este unul dintre rarele texte care ocupă un loc de tranziţie între operele de început, neliterare, populare, şi operele

cazuistica stoică (cf. SC 53 bis, p. 167, n. 1).

304 Aluzie anti-encratită.

305 Ortodoxia şi ortopraxia s-au delimitat foarte anevoios şi din pricina exploziei harismatice specifice primului secol al Bisericii, în anvergura căreia era greu să deosebeşti darul spiritual autentic de impostura mercantilă. Pentru Hernia, perfecţiunea morală este singurul mod de a despărţi pseudoprofeţia de adevărata viziune asupra viitorului (p. 43).

ulterioare, cu pretenţii artistice: el păstrează limba primelor, dar are şi câteva dintre preocupările celorlalte”[306].

Epistola lui Barnaba

Autorul acestei epistole – formată din *catenae* biblice, ecouri de tipul parafrazelor *midrashim* şi sfaturi catehetice în stilul *Didahiei* – nu este numit în text, deşi o străveche tradiţie vorbeşte în speţă de Sfântul Apostol Barnaba[307]. Similitudinile doctrinare dintre *Epistolă* şi *Didahie* au iscat multe controverse asupra interinfluenţelor constatate prin critica internă a celor două documente. S-a ajuns la opinia conform căreia ele descind dintr-un text iudeo-creştin comun[308]. Dacă *subordinaţianismul* avea să marcheze, în proporţii variabile, doctrina apologeţilor, ortodoxia *Epistolei* lui Barnaba este la rândul ei subminată de *hiliasmul* specific scrierilor din prima generaţie creştină, insignifiant totuşi în raport cu preţioasele ei mărturii hristologice, sacramentale şi moral-penitenţiale. *Epistola* abordează problema păcatului în diverse contexte pe care le vom enumera în continuare:

— Barnaba IV, 6 (PSB 1, p. 117/SC 172, p. 96)

(...) încă şi aceasta vă rog (...) să fiţi acum cu mare luare-aminte la voi înşivă, să nu vă amestecaţi ca unii (*scil.* iudeii) care grămădesc păcate peste păcate (επισωρεύοντας τάις ἁμαρτίαις) şi zic: „Testamentul nostru rămâne al nostru”. Al nostru (scil. creştinii), da! Dar

306 Cf. SC 53 bis, pp. 56-57.

307 Codex sinaiticus (IV d. Hr.) şi Origen îi atribuie demnitatea canonică, dar Fericitul Ieronim o numără printre apocrife. Critica modernă a respins ideea paternităţii apostolice a unei epistole care desfiinţează aproape valoarea moral-spirituală a Vechiului Testament (cf. Quasten, op. cit., p. 89).

308 Dosarul acestor controverse în Epitre de Barnabe, introduction, traduction et notes par Pierre Prigent; texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, „Sources chrétiennes”, nr. 172, Paris, Cerf, 1971, pp. 12-20. Notăm că tema „Duae vita” apare deja în Vechiul Testament (Proverbe 4,18 sq.), în iudaismul tîrziu (Testamentullui Levi 19,11) sau în rulourile qumranite (1 QJ3,13-4,26).

aceia până la urmă l-au pierdut, deşi îl primise Moise[309].

— IV, 13 (PSB1, p. 118/SCI72, p. 102)

Să nu fim niciodată liniştiţi că am fost chemaţi, ca nu cumva gândul acesta să ne facă să adormim în păcatele noastre (έπικαθυπνώσωμεν τάϊς άμαρτίαις), iar conducătorul cel rău (ο πονηρός αρχών) să pună stăpânire pe noi şi să ne despartă de împărăţia lui Dumnezeu[310].

— V, 1 (PSB l, p. 118/SC 172, p. 104)

Pentru aceasta a suferit Domnul să-şi dea trupul Său spre nimicire, ca să ne curăţim prin iertarea păcatelor (ϊνα τή άφέσει των αμαρτιών αγνισθώμεν) cu stropirea cu sângele Lui[311].

— V, 11 (PSB lyp. 119/SC 172, p. 112)

Aşadar, Fiul lui Dumnezeu pentru aceasta a venit în trup, ca să umple măsura păcatelor (ϊνα τό τέλειον των αμαρτημάτων ανακεφαλαίωση) celor care au prigonit de moarte pe prorocii Lui[312].

— VI, 11 (PSB l, p. 120/SC 172, p. 122)

Pentru că înnoindu-ne pe noi, prin iertarea păcatelor (άνακαινίσας ήμας εν τή άφέτει των αμαρτιών) ne-a dat alt chip, să avem suflet de copil, ca şi cum ne-ar fi făcut din

309 επισωρεύω = a acumula este puţin atestat, dar sugerează aceeaşi supraadăugare (Iov 14, 17; înţelepciunea Solomon 24) exprimată de verbul προστίθημι (folosit, după cum am văzut, de Herma). Aici avem ideea că „dreptul de prescripţiune” asupra Testamentului revelat poate fi exercitat numai de către cei curaţi, adică lipsiţi de păcate.

310 Ofensiva anti-iudaică include o echitabilă contraparte autocritică. Vocaţia nu echivalează cu alegerea, iar diavolul profită de orice temporară „somnolenţă” în lupta cu păcatul, έπικα&υπνόω este hapax legomenon „absolut” (Bailly şi Liddel-Scott nu îl înregistrează). LNT şi Lampe îl notează ca atare în contextul de aici (Barnaba IV, 13).

311p urificarea inimilor (Iacob 4, 8) sau a sufletelor (I Petru 1,22) v. şi infra Bamaba 8, VIII, 1.

312 ăvaK£(paXaiOG) este verbul derivat de la âvaK£<paAaia)Gig (cf. Quintilian, 6,1 - rerum repetitio et congregatio). Importanţa lui teologică rezidă în textul din Efeseni 1,10, de unde a rezultat doctrina recapitulaţiei cosmice împlinită prin iconomia lui Hristos (cf. QXtm.paed. 2,8, P. G., 8,488 B; Irineu, haer. 3,21,10, P. G., 7,955 B).

nou[313].

— VIII, 1 (PSB 1, p. 123/SC 172, p. 136)

Ce preînchipuire socoţi că este, că s-a poruncit lui Israel ca bărbaţii care au foarte mari păcate (εν οίς είσιν άμαρτίαι τέλειαι) să aducă jertfa o junincă, să o junghie şi să o ardă, apoi copiii săi să ia cenuşa şi s-o toarne în vase, şi să pună de jur-împrejur pe lemne lână roşie – iată şi lâna roşie, o altă preînchipuire a Crucii (ο τύπος του σταυρού)! – şi isop şi aşa copiii să stropească poporul, unul câte unul, ca să se cureţe de păcate?

— XII, 2 (PSB 1, p. 129 /SCI 72, p. 166)

Vrea să spună (*scil.* profetul) că noi, care ne coborâm în apă plini de păcate (καταβαίνομεν εις ύδωρ γέμοντες αμαρτιών) şi murdărie ne ridicăm plini de roade în inimă (άναβαίνομεν καρποφοροΰντες) având în Duhul frica şi nădejdea în Iisus (...).

— XII, 2 (PSB 1, p. 129/SC 172, p. 166)

Dumnezeu îi grăieşte iarăşi lui Moisi, pe când Israel se luptă cu cei de alt neam, ca să-i aducă aminte că cei care se luptau au fost daţi morţii pentru păcatele lor (...) (διά τάς αμαρτίας αυτών παρεδόθησαν εις θανατον). Urmează episodul ridicării lui Moisi pe scuturi (cf. *Ieşirea* 17, 8 – 13).

— XII 5 (PSB l, p. 129/SC 172, p. 168)

Apoi când Israel a căzut (în păcat) Moisi a făcut iarăşi preînchipuirea lui Iisus (τύπον του Ίησου) că El trebuia să pătimească şi El avea să dea viaţă (urmează episodul şarpelui de aramă, *Geneza* 3, 1 – 6).

— XIV, 1 (PSB l, p. 131 /SC 172, p. 178)

Da! Dar să vedem şi să cercetăm dacă Dumnezeu a dat poporului Testamentul, pe care s-a jurat părinţilor că-l va da. L-a dat! Dar ei n-au fost vrednici din pricina păcatelor lor (διά τάς *αμαρτίας* αυτών).

---

313 avaicaiviţoa = a înnoi, a restaura. Este deja legat de penitenţă în Evrei 6,6 (cf. înnoirea Duhului, Herma, Păstorul, 9,14,13 etc.). Ca şi recapitulatio, renovatio este un concept hristologic predominant în Răsăritul patristic (cf. Athanasie, De incam., 1,4, P. G., 25,97 C; Macarie Egipteanul, Omilii, 5,5, P. G., 34,497 D etc.).

— XIV, 5 (PSB l, p. 132/SC 172, p. 178)

Domnul S-a arătat, ca (iudeii) să umple măsura păcatelor lor (τελειωθώσιν τοΐς άμαρτήμσιν), iar noi să primim Testamentul prin Cel ce l-a moştenit, prin Domnul Iisus.

— XVI, 8 (PSB l, p. 134/SC 172, p. 192)

(...) Luaţi bine aminte, că templul Domnului să fie zidit cu slavă (...). Când am luat iertarea păcatelor (την αφεσιν τώς άμαρτίων) şi am nădăjduit în numele Domnului, ne-am înnoit, fiind zidiţi iarăşi dintru început (καινοί πάλιν *εξ* άρχης κτιδόμενοι). De aceea în locuinţa inimii noastre locuieşte cu adevărat Dumnezeu.

— VII, 5 (PSB 1, p. 122/SC 172, p. 132)

„Pentru că aveţi şi Mă adăpaţi cu fiere şi cu oţet pe Mine care îmi voi jertfi Trupul Meu pentru păcatele (υπέρ *αμαρτιών*) poporului Meu celui nou”.

Constatăm că noţiunea de „păcat” apare exclusiv în prima parte a *Epistolei*, respectiv în secţiunea dogmatică a textului (cap. 1-17), care îşi propune instruirea destinatarilor sub raport doctrinar: „de aceea” – susţine autorul *Epistolei* – „m-am grăbit să vă scriu pe scurt, ca împreună cu credinţa să aveţi desăvârşită şi cunoştinţa” (1, 5).

Tema aici urmărită este sintetizată în capitolele 6 şi 11, în care ni se înfăţişează efectele sacramentale ale administrării Botezului şi anume *renaşterea* sau *înfierea*, invocate în legătură cu binecunoscutul verset din *Geneza* 1, 26. Păcatul este comentat nu doar în orizontul anti-iudaizant al textului, ci şi într-un cadru hristologic larg, superior aceluia din *Păstorul* lui Herma. Trupul este templu al Domnului „zidit cu slavă”; Domnul Iisus Hristos S-a jertfit pentru păcatele noastre, dorind ca prin Cruce să primim un nou chip şi să nu fim despărţiţi de împărăţia lui Dumnezeu.

Epistola Icătre Corinteni a Sfântului Clement Romanul

Prima Clementis este un text articulat la intersecţia

mai multor influenţe: omilia iudeo-elenistică, diatriba cinico-stoică, reminiscenţele pythagorismului furnizează autorului o considerabilă gamă de procedee literare, de metafore şi de locuri comune, uşor de reperat, dar greu de atribuit cu fermitate. Sfântul Clement cunoaşte de asemenea curentele penitenţiale reformiste promovate în mediile levitice din Palestina; el frecventează colecţiile de *logia* vehiculate în epocă, dar pare să citeze direct numai din *Evanghelia lui Matei*. *Prima Clementis* are în comun cu *Hermae Pastor* tema Numelui şi cea a lui Hristos-Poartă, ceea ce confirmă izvoarele lor iudeo-creştine. Autorul cunoştea câteva dintre *Epistolele* pauline (inclusiv *I Corinteni*, la care se referă şi pe care o socoteşte inspirată (47, 1 – 4).

Epistola are un fond teologic substanţial[314]. Dincolo de dorinţa de a pacifica Biserica din Corint, ea dezvoltă o întreagă soteriologie – axată pe unitatea celor două Testamente, pe unitatea alegerii în Duhul Sfânt şi continuitatea Revelaţiei. Subiectul tratat aici se bucură şi el de atenţia Sfântului Clement, care intuieşte corect reversul polemicii antilegaliste purtate de Sfântul Pavel, apăsând asupra valorii faptelor bune: „Ce să facem dar, fraţilor? Să zăbovim a face binele şi să părăsim dreptatea? Stăpânul nu va îngădui nicicum să facem asta (...). Să luăm aminte, dar, că toţi drepţii s-au împodobit cu fapte bune şi însuşi Domnul, împodobindu-Se cu fapte bune, S-a bucurat. Având dar această pildă să ne apropiem fără zăbavă de voinţa Lui şi să facem din toată puterea noastră fapte de dreptate (*ἐργασώμεθα* ἔργον δικαιοσύνης) ”[315].

Regăsim termenul αμαρτία în următoarele fragmente:

— 8, 3 – 4 (PSB lyp. 50/SC 167, pp. 112 – 114)

„Dacă vor fi păcatele voastre de la pământ până la

---

314 Cf. Clément de Rome, Epître aux Corinthiens, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, „Sources chrétiennes”, nr. 167, Paris, Cerf, 1971, pp. 15-93.

315 Cf. XXXIII, 1-7 (PSB 1, p. 63; SC 167, pp. 152-154).

cer (...) şi dacă vă veţi întoarce la mine din toată inima voastră vă voi asculta ca pe un popor sfânt”[316]. Şi dacă vor fi păcatele voastre (αί αμαρτίαι ύμών) ca purpura, ca zăpada le voi albi (...).

— 16, 4.5.7.11.12.14 (PSB ly pp. 54 – 55 / SC 167, pp. 126 – 128)

4. Acesta păcatele noastre le poartă (τάς αμαρτίας υμών φέρει) şi pentru noi poartă durerea (...). 5. Dar El a fost rănit pentru păcatele noastre (*έτρανματίσθη διά τάς* αμαρτίας υμών) şi a pătimit pentru fărădelegile noastre (...). 7. Şi Domnul l-a luat pe El pentru păcatele noastre (παρέδωκεν αυτόν υπέρ των άμαρτιώς ύμών), iar El pentru ce suferă nu-şi deschide gura Sa (...). 11. Dacă veţi aduce (jertfa) pentru păcate (έάν δώτε περί αμαρτίας) sufletul vostru va vedea multă vreme urmaşi. 12. Şi Domnul vrea să scoată din durere sufletul Lui, să-l arate lumină (...) şi păcatele lor El le va purta (τάς αμαρτίας αυτών αυτός άνοίσει) 14. Şi El a purtat păcatele multora şi pentru fărădelegile lor a fost dat (διά τάς *αμαρτίας* αυτών πα ρεδόθη) [317].

— 18, 3.5.9. (PSB I, p. 56/SC167, p. 130)

Textul reproduce primele 18 versete din *Psalmul 50*.

— 41, 2 (PSB l, p. 67/SC 167, pp. 166 – 168)

Nu se aduc fraţilor pretutindeni jertfe continui sau jertfe de rugăciune sau jertfe pentru păcat sau pentru greşeli (περί *αμαρτίας* και πλημελείας), ci numai în Ierusalim; (...) [318].

— 44, 4 (PSB l, p. 69/SC 167, p. 172)

Că nu mic ne va fi păcatul (LIA – μαρτία γάρ ου μικρά) dacă îndepărtăm din dregătoria de episcop pe cei care au adus lui Dumnezeu fără prihană şi cu cuvioşie

316 Citatul provine pesemne dintr-o versiune apocrifă la Ezechiel (cf. C. Bonner, Somme Fragments of the Apocryphal Ezekiely Studies and Documents, 12, Londra, 1940, pp. 183-190, apud SC 167, p. 113, n. 4).

317 Sfîntul Clement citează din Isaia 1,16 sq.

318 Aid păcatul este asodat termenului fj nXrmeXeia (Dem. Plat. LXX etc.), care înseamnă, literal, „notă muzicală falsă” (v. şi Plutarh, mor. 168 D).

darurile (τά δώρα) [319].

— 47, 4 (PSB l, p. 70/SC 167, p. 178)

Dar partidele acelea v-au adus un păcat mai mic (ηττονα άμαρτίαν) că le-aţi făcut având alături pe apostoli recunoscuţi şi pe un bărbat apropiat de apostoli[320].

— 49, 5 (PSB l, p. 71 /SC 167, p. 180)

Dragostea ne lipeşte de Dumnezeu, „dragostea acoperă mulţime de păcate" (αγάπη καλύπτει πλήθος αμαρτιών) dragostea pe toate le suferă, dragostea nu face dezbinare[321].

— 50, 5 – 6 (PSB l, p. 72/SC 167, p. 182)

5. Fericiţi suntem dacă facem poruncile lui Dumnezeu în unirea dragostei (ή ομονοία αγάπης) ca pentru dragoste să ni se ierte păcatele noastre (εις το άφεθηναι ήμΐν δι άγάπης τάς άμαρτίας). 6. Că scris este: „Fericiţi cărora li s-au iertat fărădelegile şi cărora li s-au acoperit păcatele (και ών έπεκαλύφθησαν αί αμαρτίαι)". Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul (ού ού μη λόγισεται κύριος *άμαρτίαν*) şi nici nu este în gura lui vicleşug[322].

---

319 Iată o clară mărturie despre ierarhia postapostolică şi Sfînta Euharistie. Contextul este cunoscut: confundînd autoritatea cu gheron-tocraţia, tineretul creştin din Corint se răzvrătise, aducînd comunităţii destulă tulburare. Aceşti „episcopi" (în sensul originar de conducători, supraveghetori) sînt numiţi în alte contexte „prezbiteri" (cf. 47,6; 54,2; 571,1). Cînd este vorba de succesiunea apostolică propriu-zisă, Sfîntul Clement aminteşte de episcopi şi diaconi (42,4-5). Se ştie că în Fapte 20, 17,28 cele două trepte sînt interşanjabile (apud SC 167, p. 83).

320 Dezbinarea de pe vremea Simţului Pavel se concretizase în desprinderea unor facţiuni „intra-apostolice" (Chifa / Apolo), cf. I Corinteni 1,10-12.

321 Exhortaţia clementină combină aici într-o parafrază ad hoc pasaje din celebrul Imn al iubirii (I Corinteni 13 şi IPetru 4, 8).

322 Originalul foloseşte dativul instrumental de la ομόνοια (inscripţii, papirusuri, LXX, Philon etc.) = unitate de cuget, armonie intelectuală, unanimitate mentală (cf. I Clement 30,3). Prima epistolă clementină foloseşte destul de mult acest concept (50, 5; 11, 2; 20, 3; 34, 7 etc.), reperabil şi la Sfîntul Ignatie Teoforul {Trai. 12,2; Magn. 6,11; Efeseni 4,2). Conceptul este personificat ca virtute în Herma 9,15,2. In polite-ismul elenistic, Ομόνοια fusese reprezentată ca zeitate (Apollonius din

— 53, 4 (PSB 2, p. 73/SC267, p. 186)

Şi-a spus Moisi: „Nicidecum, Doamne! Iartă poporului acestuia păcatul (αφες τήνμαρτίαν των λάώ τουτω) sau şterge-mă şi pe mine din cartea celor vii”.

— 59, 2 (PSBL, p. 76/SC 167, p. 194)

Noi vom fi nevinovaţi de acest păcat (αθώοι *έσόμεθα* από ταύτης τής αμαρτίας) şi vom cere, făcând stăruitoare rugăciuni şi cereri, ca Creatorul tuturor lucrurilor să păstreze numărul cel socotit al aleşilor Lui din întreaga lume, prin iubitul lui Fiu Iisus Hristos prin care ne-a chemat de la întuneric la lumină, de la recunoaştere la cunoaşterea slavei numelui Lui[323].

— 60, 2 – 3 (PSB l, p. 77/SC267, p. 198)

2. Nu socoti păcatele robilor şi roabelor Tale, ci curăţă-ne cu curăţenia adevărului Tău şi îndreaptă paşii noştri ca să mergem în sfinţenia inimii şi să facem cele bune şi bine plăcute înaintea Ta şi înaintea conducătorilor noştri.

3. Da, Stăpâne, arată faţa Ta peste noi spre cele bune în pace, ca să ne acoperi pe noi cu mâna Ta cea puternică, să ne izbăveşti de tot păcatul (ρυσθήναι από πσαής αμαρτίας) cu braţul Tău cel înalt şi să ne scapi de cei ce ne urăsc pe nedrept.

Ca şi în *Hermae Pastor*, întâlnim în prim-planul *Epistolei* Sfântului Clement Romanul o constantă preocupare pentru *tema pocăinţei*, întru definirea căreia autorul operează cu vocabularul religios utilizat în Biblie şi în mediile penitenţiale iudaice[324]. Există pasaje dedicate expres noţiunii de μετάνοια (de exemplu 7, 4 – 8, 5). Exemplificările provin din Vechiul Testament, din universul căruia sunt amintiţi Noe, Iona şi toţi „slujitorii harului lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, (care) au vorbit despre

Rhodos 2,718 etc.).

323 Fragment din „Mare rugăciune” (59, 2-63, 3) inspirată din Liturghia romană, dar marcată şi de o serie de formule asemănătoare cu cele din Liturghia alexandrină a Sfîntului Marcu sau cu turnurile din Constituţiile Apostolice.

324 Cf.SC 167, pp. 50-52.

pocăinţă" (8, 1). Înaintaşii Mântuitorului – Avraam, Moise, Iov – se socoteau a fi ţărână (17). Lor li se adaugă figura lui David, al cărui

Psalm 50 constituie un apel exemplar spre pocăinţă. În sfârşit, mărturisirea păcatelor este recomandată direct în 51, 3 şi 52, 1. A. Jaubert a identificat în text şi influenţa liturghiei iudaice de Yom Kippur.

Sfântul Ignatie al Antiohiei

Conform opiniei lui J. Quasten, Sfântul Ignatie Teoforul este o „personalitate inimitabilă". Acest Sfânt Părinte Apostolic a teologhisit în drumul efectiv spre propriul martiriu. Glasul său este distinct, iar autoritatea lui la nivelul tuturor generaţiilor creştine, inegalabilă. *Corpus*-ul ignatian – compus din şase epistole către principalele comunităţi paleocreştine din Asia Mică, la care se adaugă o epistolă către Sfântul Polycarp – reprezintă „cea mai preţioasă mărturie a perioadei cu privire la experienţa vieţii creştine deja transformată prin unirea cu Hristos Cel înviat"[325]. Teologii protestanţi au negat autenticitatea acestor documente, stânjenitoare prin forţa cu care atestă irealitatea ierarhiei sacramentale la începutul secolului II, dar paternitatea ignatiană a textelor este astăzi incontestabilă. Episcopul Antiohiei abordează pentru prima dată în literatura patristică ideea „urmării lui Hristos" printr-o veritabilă teologie a morţii martirice (*Magn*. 5, 2; *Romani* 4, 2; 5, 3 etc.). Dar tema ignatiană prin excelenţă este cea a unităţii, desfăşurată într-o serie strict ierarhizată de propoziţii doctrinare: mărturisirea monoteismului (*Magn*. 8, 2); legătura consubstanţială dintre Dumnezeu-Tatăl şi Iisus Hristos-Fiul(*Magn*. 7, 2; *Efeseni* 21, 2; *Filadelf*. 11, 2; *Smirneni* 3, 1 etc.); unitatea lui Hristos, afirmată împotriva dochetismului iudaizant şi a heterodoxiilor gnostice, în sfârşit unitatea creştinului cu Iisus Hristos (*Efeseni* 20, 2 etc.). Dacă termenii cruciali

325 Cf. Jean Dznielou., Judeo-Christian Patristic Literature, in „The Pelican Guide to Modem Theology", vol. 2, „Historical Theology", London, 1971, p. 39.

ενωσις şi ἑνότης apar de peste 20 de ori în circa 30 de pagini, αμαρτία este atestabil doar în *Epistola către Smirneni* 7, l[326], într-un singur context şi anume: „De Euharistie şi de rugăciune se depărtează pentru a mărturisi că Euharistia este trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, trupul care a pătimit pentru păcatele noastre (*σάρχα*... την ύπέρ των αμαρτιών ημών παθοΰσαν), şi pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, L-a înviat".

Sfântul Polycarp al Smirnei

Bătrânul martir smimiot este alături de Sfântul Ignatie o altă figură venerabilă a vremurilor apostolice, mai bine cunoscută graţie informaţiilor directe notate de Sfântul Irineu de Lugdunum. Ştim, de pildă, că în vechime se păstra un întreg *corpus* epistolar polycarpian, din care nu ne-a parvenit decât o aşa-zisă *Epistolă către Filipeni*. Critica internă a textului a decelat mai multe fragmente provenite probabil din mai multe alte scrieri ulterior asamblate printr-o tradiţie manuscrisă supusă, desigur, hazardului[327].

Epistola este scrisă cu intenţii morale şi disciplinare apreciate, spre exemplu, de învăţatul Patriarh Fotie al Constantinopolului[328]. Fundalul doctrinar conţine referinţe pauline, petrine şi clementine, dar nu pare deloc influenţat de Vechiul Testament. Dominanta pastorală este evidentă şi tot ea contextualizează, cu o singură excepţie hristologică, folosirea termenului αμαρτία.

— 1, 2 (PSB l, p. 208/SC 10, p. 178)

(M-am bucurat) şi că rădăcina trainică a credinţei voastre, vestită din timpuri străvechi, dăinuieşte până acum şi rodeşte în Domnul nostru Iisus Hristos, Care a suferit pentru păcatele noastre (ός ύπέμεινεν υπέρ των άμαρτί ών ημών) mergând până la moarte, „pe care L-a

326 PSB 1, p. 184 sau Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyme, Lettres Martyre de Polycarpe, texte grec, introduction, traduction et notes par Th. Camelot O. P, „Sources chrétiennes", nr. 10, ed. a IV-a. Paris, Cerf, 1969, p. 138.

327 Cf. SC 10, p. 164 sq.

328 Bibliotheca, cod 126 (P.G., 103,408).

înviat Dumnezeu dezlegând durerile iadului”.

— III, 3 (PSB l, p. 209/SC 10, p. 180)

„Credinţa este mama noastră a tuturor, când îi urmează nădejdea şi-i premerge dragostea de Dumnezeu şi de Hristos şi dragostea de aproapele. Dacă este cineva înăuntrul acestei virtuţi, a împlinit porunca dreptăţii (εντολήν δικαιοσύνης). Că cel care are dragoste este departe de orice păcat (ο γάρ έχων αγάπην μακράν έστιν πασής *αμαρτίας*)”.

— VI, 1 (PSB I, ρρ. 210 – 211 / SC10, p. 184)

„Preoţii să fie miloşi şi milostivi cu toţi; să întoarcă pe cei rătăciţi, să cerceteze pe toţi bolnavii, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci «să gândească pururea la ceea ce este bun înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor», şi să se ferească de orice mânie de părtinire, de judecată nedreaptă; să se lepede de orice iubire de argint (πασης φιλαργυρίας), să nu dea repede crezare celui care vorbeşte de rău împotriva cuiva, să nu fie aspri în judecată ştiind că toţi suntem supuşi păcatului (πάντες οφείλεται έσμεν άμαρτίας) ”[329].

Epistola către Diognet

H. I. Marrou, cel mai avizat comentator şi editor al textului, consideră că autorul acestui mic tratat apologetic, prezentat sub forma epistolară, ar putea fi Panten, magistrul genialului Clement din Alexandria[330]. Uneori contestată şi redusă la preţul formal al elocinţei (J. Geffcken, A. Hamack), *Epistola către Diogent* este în general apreciată cu superlative, aşa cum procedează, de pildă – alături de A. Puech şi I.M. Sailer –, E. Norden, care avansează opinia că „în afara *Noului Testament* nu există vreo altă operă creştină care să impresioneze într-atât

329 Mi se pare notabilă ambivalenţa lui Nfeilsw (şi a corespondentului său nominal) - cf. supra (păcatul în iudaismul inter-testamentar - care exprimă atît datoria către Dumnezeu (v. Matei 6,12), cît şi îndatorarea omului faţă de păcat).

330 A Diognéte, introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri-Irénée Marrou, „Sources chrétiennes”, 33 bis, Cerf, Paris, 1951, pp. 89-268.

sensibilitatea publicului modern"[331]. Majoritatea patrologilor rânduiesc *Epistola* printre scrierile Apologeţilor şi această încadrare pare justă dacă ţinem cont de conţinutul ei şi de data probabilă la care a fost redactată.

Singura incidenţă hamartologică intervine la începutul părţii a III-a (cap. IX, 1 – 3), în care autorul reflectează asupra raţiunilor care au prezidat la evenimentul istoric al întrupării. „Cu privire la apariţia atât de târzie a creştinismului" – scrie Pr. Prof. D. Fecioru – „răspunsul autorului epistolei este altul decât al apologeţilor creştini: creştinismul a apărut atunci când omenirea a ajuns la conştiinţa neputinţei ei şi la conştiinţa nevoii de mântuire"[332]. Iată textul care ne interesează aici: – *IX, 1 – 3 (PSB l, p. 343/SC33 bisypp. 12 – 14)*

I., Aşadar, după ce Dumnezeu a rânduit pe toate împreună cu Fiul Său, ne-a lăsat, până în vremile din urmă, să fim purtaţi de porniri destrăbălate, aşa precum voiam, duşi de plăceri şi de pofte (ήδοναϊς και έπιθυμίαις), fără ca Dumnezeu să se bucure negreşit de păcatele noastre (ού πάντως έφηδόμενος τόις άμαρτήμασιν ημών), ci răbdându-le şi fără să încuviinţeze acel timp de nedreptate (τώ τότε της αδικίας καιρώ) ca să fim vrednici acum de bunătatea lui Dumnezeu, noi care în vremea de atunci am fost nevrednici de viaţă din pricina faptelor noastre arătând noi înşine că nu puteam intra în împărăţia lui Dumnezeu; acum însă, prin puterea lui Dumnezeu, am ajuns puternici[333].

---

331 Die antike Kunstprosa, t. II, 2, Leipzig-Berlin, 1909, p. 513, n. 2, apud Marrou, op.cit., p. 89.

332 PSB 1, p. 335.

333 Termenul καιρός este un concept religios capital pentru teo- logiile elenismului (v. excelenta analiză întreprinsă de Paul Tillich). în teologia creştină, el desemnează „plinirea vremii" (cf. II Corinteni 6, 2) şi timpul hristic prin excelenţă {Romani 3,11 etc.). II Clement 8,2 pomeneşte de un καιρός μετάνοιας timp al pocăinţei. Dar principalele conotaţii sînt exhatologice (Diognet 16,2; Bamaba 4, 3), în contrast cu ό νυν καιρός {Bamaba 4,1). Notăm în acelaşi context antiteza morală dintre μνησικακία şi μακροθνμία.

2. Deci când s-a umplut nedreptatea noastră (πεπλήρωτο μεν ή ήμετέρα άδιχία) şi s-a arătat desăvârşit că plata nedreptăţii este osândă şi moarte atunci a venit timpul pe care-l hotărâse Dumnezeu (ο καιρός δν Θεός *προέθετο*) de mai înainte spre a-şi arăta bunătatea şi puterea Lui (...). Nu ne-a urât, nici nu ne-a îndepărtat şi nici n-a ţinut minte răul, ci ne-a răbdat îndelung (ουδέ έμνησικάκησεν, άλλα έμακροθύμησεν), ne-a suportat. Miluindu-ne, a luat asupra Sa păcatele noastre (αυτός τάς ήμετέρας *αμαρτίας άνεδέξατο*) [334].

3. Ce altceva decât dreptatea Aceluia (ή έχείνου δικαιοσύνη) putea acoperi păcatele noastre (τάς αμαρτίας ημών ήδυνήθή καλύφαι)".

Am insistat cu bună ştiinţă asupra felului în care textele însele circumscriu concepţia despre păcat a Părinţilor Apostolici, tocmai pentru că viziunea lor transpare în cadre spontane, practice şi – cel mai adesea – nesistematice. Absenţa unei reflecţii spirituale bine articulate, caracterul circumstanţial al judecăţilor etice, ezitările doctrinare sau discretele concesii faţă de universalul sincretism al Orientului elenistic sunt perfect explicabile şi nu micşorează defel meritele acestei grupe de scriitori. Este bine să reţinem că hamartologia postapostolică înmănunchează trei dimensiuni interdependente: un aspect moral şi o latură pur teologică, la care se adaugă analiza păcatului sub specie eshatologică. Pe plan moral, păcatul este privit ca încălcare a legii, ca neascultare de poruncile lui Dumnezeu, concretizată într-o liber consimţită faptă rea. Pe plan teologic, păcatul este moarte faţă de voia sântă a lui Dumnezeu, pierdere a harului baptismal şi penitenţial,

---

334 Majoritatea expresiilor din rînduiala prevăzută la slujba mărturisirii reproduc aproape textual sintagmele postapostolice reliefate în lucrarea de faţă: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu celui viu" (cf. Bamaba 5, 9); „însuţi ca un bun Stăpîn care nu ţii minte răul" (cf. Diognet 9,2 etc.). Cf. Molitfelnic, ed. a IV-a, E.I.B., 1984, p. 58 (v. şi Diac. Magistrand Constantin Voicu, Hristologia Părinţilor Apostolici, în „Ortodoxia", nr. 3/1961, p. 406 sq.).

dezordine comunitară, răzvrătire faţă de ierarhia bisericească, înstrăinare a nădejdilor duhovniceşti în înviere, nevrednicie faţă de Testamentul Domnului. Aceasta este latura interpersonală a păcatului ilustrată prin „iresponsabilitatea creştinului păcătos în raport cu nedreptatea din lume” (DS, col. 818). În sfârşit, Părinţii Apostolici meditează şi avertizează asupra consecinţelor eshatologice ale păcatului care este, din acest unghi, principala piedică în drumul spre împărăţia lui Dumnezeu. Pierderea împărăţiei survenită pe drumul cel larg al sciziunii dintre Dumnezeu şi oameni, dar şi dintre om şi propriul său suflet, este suportul teologiilor penitenţiale elaborate în primele veacuri şi frontiera ultimă a doctrinei Părinţilor Apostolici despre realitatea păcatului.

În acord cu iconografia biblică şi prosopografia primelor veacuri creştine, teologia Părinţilor Apostolici acordă întâietate tipurilor vechi-testamentare; dar dacă recuzita simbolică este de natură iudeo-creştină sau iudaizantă, nucleul doctrinar al textelor este întotdeauna hristologic. Hristos – Doctor, vindecător al păcatelor, Hristos – Poartă a celor înfiaţi prin apele Botezului, Hristos – Jertfa de răscumpărare, Hristos – Arhiereu al jertfelor noastre, ocrotitor şi ajutător al slăbiciunii noastre” (Sfântul Clement Romanul, *I Corinteni* 36), iată tot atâtea ipostaze ale optimismului parusial care compensează vinovăţia păcatului, deschizând ferestre spre nădejdea mântuirii.

Majoritatea studioşilor care au abordat, sub un aspect sau altul, scrierile Părinţilor Apostolici, au arătat că ele se situează sub nivelul ideilor teologice ale *Noului Testament*, pe care însă le propagă şi pe alocuri le nuanţează, hrănindu-şi autoritatea din imediata lor vecinătate cu textul sacru. Dar comparaţia dintre scrierile inspirate de Duhul Sfânt şi cele elaborate de Părinţii Apostolici nu trebuie totuşi împinsă dincolo de filiaţiile strict formale care jalonează istoria dogmelor. Cele din urmă nu se află de fapt *mai prejos* de cărţile neo-testamentare pentru bunul motiv că acestea sunt şi rămân,

omeneşte vorbind, inegalabile. Gândirea Părinţilor Apostolici este totuşi inestimabilă, ca primă verigă în transmiterea dreptei credinţe de-a lungul a 18 secole de teologie şi viaţă creştină sobornicească, îndreptarea omului prin urmarea lui Hristos şi împărtăşirea cu Sfintele Taine, eliberarea lui de sub robia unei vieţi păcătoase, teologia martiriului ca alternativă la ispitele acestei lumi sau încrederea în harul iertării sunt idei pe care Părinţii Apostolici ni le-au încredinţat şi pe care întreaga Ortodoxie le-a receptat în dinamica ei confesională, consacrându-le prin sancţiuni sinodale, apărându-le prin canoane şi punându-le în practică prin cărţile ei de ritual. Valoarea perenă a învăţăturii lor şi raţiunea religioasă care îndrumă gândirea asupra păcatului în creştinismul actual se motivează reciproc prin această deloc surprinzătoare şi necesară consonanţă.

(„Glasul Bisericii”, nr. 1, ianuarie-februarie 1989)

II

CRONICI ŞI RECENZII

9

Un filosof străromân de la Histria dobrogeană[335]

Cercetător de o sobră şi demonstrată competenţă, Înalt Prea Sfinţitul Dr. Nestor Vornicescu ne oferă – înainte ca rezonanţa masivei sale lucrări, consacrate primelor scrieri patristice din literatura noastră, să fi lăsat locul unei judicioase asimilări – un nou studiu, dedicat de această dată filosofului străromân Acthicus Histricus.

La prima vedere, noua lucrare a Înalt Prea Sfinţiei sale pare înscrisă în specia efemeridelor docte (contribuţii, marginalii, glose etc.), dar ea circumscrie, în fond, un cadru problematic de superioară dificultate: acela al devansării începuturilor spiritualităţii noastre, prin investigarea aşa-numitei *epoci străromâne*.

Atare deziderat studios, pe care numai complexa

---

335 Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Un filosof străromân de la Histria dobrogeană Aethicus Histricus - autorul unei Cosmografii şi al unui Alfabet (sec. IV-V), Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, 84 pagini.

metodologie aferentă patristicii îl poate elibera de bănuiala *parti-pris*-ului şi de responsabilitatea revendicărilor nefondate, capătă – cu fiecare lărgire a cercetărilor – aspectul necesar al axiomei. Practic, epoca respectivă poate constitui un argument serios pentru redimensionarea istoriei noastre profunde, chiar dacă, pentru moment, imaginea ei se alcătuieşte nebulos, din conjecturi erudite. Patrimoniul străromân nu solicită neapărat o abordare protocronistă. El este în măsură să fundamenteze – în limita verificărilor moderate – ceea ce s-ar putea numi o *adecuare retroactivă*, în stare să concilieze exigenţa întâietăţii cu realitatea, corect evaluată, a participării. Bineînţeles că aici cea mai uşoară discordanţă între proporţiile ipotezelor şi evidenţele documentare (din nefericire, sărace şi dispersate) poate periclita întregul demers. Pentru a depăşi asemenea risc, investigaţia ar trebui să ţină cont de cel puţin câteva urgenţe metodice, dintre care amintim: stabilirea unui raport cât mai exact între focarele emitente (centre teologice, academii, enclave heterodoxe) şi câmpurile de receptare, dispuse pe nivele diferite de permeabilitate, delimitarea fermă a preluărilor explicite şi implicite, analizarea funcţiilor de adaptare a unor tipuri străine, la întretăierea dintre sincronie şi diacronie. Această introducere, înfăptuită printr-o anchetă concertată, interdisciplinară, se continuă desigur în spaţiul concretelor *realia*, reflectat atât în informaţiile interne, directe sau colportate, cât şi în toate acele vestigii materiale, care pot deveni semnificative, prin colaţionare, analogie, supoziţie sau comparaţie. Înainte de a pătrunde în labirintul specializărilor izolate, textul polarizează, ca într-un basorelief, lumea care l-a produs şi pe care a perpetuat-o.

Acesta este şi cazul operei lui Acthicus Histricus în raport cu lumea străromână, privită ca teritoriu original al latinităţii dunărene: o lume conturată în trăsăturile ei principale, mai cu seamă datorită căutărilor iniţiate de V. Pârvan şi a editării colecţiei de *Fontes Historiae Daco-*

Româniae, dar necunoscută în toate articulaţiile ei de detaliu şi în amploarea schimburilor ei spirituale cu acele zone privilegiate ale *României*, astăzi deplin precizate.

Aflăm din studiul Î.P.S. Dr. Nestor Vomicescu toate acele date care fac din Acthicus un personaj deopotrivă misterios şi incitant, deşi, acumulate, informaţiile trădează nu o dată formula de panegiric profan, cu accente de biografie fabulată. Nu ne putem îngădui acum reluarea aventurilor acestui enciclopedist itinerant, ale acestui călător care a străbătut, cu mijloacele vremii, distanţa dintre Groenlanda şi îndepărtatul Ceylon, călătorie pe atunci incredibilă. Cert este că dincolo de realitatea traseelor, Acthicus se înscrie *ipsofado* în tradiţia călătoriilor savante, a „periegezelor" etnografice, inaugurată în epoca păgână cu Herodot, urmat de Pausanias şi Aulus Gellius şi continuată apoi în creştinism, sub zodia unui patos mereu înnoit, de la Aegeria şi Adamnanus, până la Paul Orosius, Beda Venerabilul sau Cosma Indicopleustes. Pe atare fundal, ni se pare oportun să relevăm faptul că elaborarea unei Cosmografii în Scythia Minor nu atestă doar – într-o simetrie sesizantă cu Spania lui Isidor de Sevilla – nostalgia periferiilor după un centru, ci şi, la un nivel mai pozitiv, aptitudinea acestora faţă de un gen literar complex, care pretinde în egală măsură rafinamentul, gratuitatea şi intuiţia universalului. Din punctul de vedere al demnităţii genului cosmografie şi într-o eventuală ierarhizare a argumentelor continuităţii, fragmentele lui Histricus ajunse la noi depăşesc, cel puţin ca forţă persuasivă, literatura de evanghelizare*imp artibus*: corespondenţa horepiscopală sau miniatura liturgică (în maniera *Te-Deum-ului* nicetian) pot ilustra un anume stadiu al misiunii, fără să confirme însă, cu necesitate, existenţa unui sistem cultural coerent. Pe de altă parte, însă, ceea ce la nivelul culturii poate fi socotit ca ruptură şi contratimp, apare la nivelul civilizaţiei ca succesiune normală. În adevăr, Acthicus va fi ilustrat exemplar simbioza oarecum bizară şi neverosimilă dintre elenismul

agonizant şi *noua forima mentis* răspândită treptat, odată cu Evanghelia, până la marginile pământului.

Opera lui Acthicus denotă, în planul „conglomeratului moştenit”, de care vorbea E.R. Dodds, caracterul ei deschis. Clasificările sunt, în orice caz, mobile: din perspectiva „istoriei de lungă durată”, atât *Cosmografia*, cât şi *Alfabetul* eponim nu sunt totuşi încercări de a construi o supralume, deopotrivă artificială şi anxioasă, înfăţişându-ni-se mai degrabă ca expresii ale unei ecumenicităţi asumate, ca instrumente culturale conştient folosite într-un efort mai amplu de sincronizare a noastră la ritmurile europene. Acesta este şi motivul datorită căruia ambianţa heteroclită şi neapartenenţa creştină a operei lui Acthicus recomandă totuşi includerea ei în literatura străromână, îndeobşte definită în relaţie strictă cu etnogeneza noastră şi sub semnul Crucii.

Valenţele ecumenice ale scrierii lui Acthicus transpar şi în scurta istorie a textului înserată cu o pasionată acribie cărturărească în lucrarea de care ne ocupăm aici: constituirea tradiţiei manuscrise (de la abrevierea şi încreştinarea efectuate de către benedictinul Ieronim, până la citarea unor fragmente în opera lui Hrabanus Maurus), iscarea inevitabilelor controverse asupra paternităţii, adulterările şi lecţiunile false (provocate mai cu seamă de instabilitatea toponimelor în cronica medievală), în sfârşit, emendările operate, dar şi confuziile create de învăţaţii moderni, toate acestea documentează eficient stadiul actual al cercetărilor.

În concluzia cu aspect programatic la care s-a oprit, IPS. Dr. Nestor Vomicescu afirmă textual: „Recapitulând, reţinem faptul că opera lui Acthicus Histricus ne dovedeşte prezenţa culturii latine în forme superioare de manifestare pe solul fecund geto-dacic, în părţile Histriei dobrogene, la cumpăna secolelor IV-V. Alături şi împreună cu celelalte opere ale străromânilor elaborate în limba latină, opera lui Acthicus a contribuit la procesul consolidării romanizării acestor ţinuturi şi în acelaşi timp la unitatea spirituală a

Europei” (p. 19).

Dăruit cu aceeaşi impecabilă eleganţă grafică, dotat cu traducere engleză şi franceză şi înzestrat, pe lângă o sugestivă iconografie, cu reproducerea câtorva pagini în facsimil după ediţia lui H. Wuttke din 1853, studiul IPS. Dr. Nestor Vomicescu recomandă cu pertinenţă figura şi opera lui Acthicus Histricus tuturor acelora care încearcă, fără prejudecăţi facile, să desluşească şi să apere aporturile româneşti în cultura universală.

(„Studii teologice”, nr. 1, ianuarie-februarie 1986)

Introduction à la littérature gnostique[336]

Cunoaşterea creştinismului primar a fost intens stimulată – încă de la mijlocul secolului nostru – prin două descoperiri de o excepţională însemnătate: manuscrisele eseniene de la Qumran şi biblioteca gnostică de la Nag Hammadi (Egiptul de Sus). Aceste revelaţii documentare, întrucâtva neaşteptate, au izbutit să modifice tabloul tradiţional al primelor trei veacuri creştine, completând o serie de lacune, certificând anumite ipoteze şi, nu în ultimul rând, punând sub semnul întrebării multe dintre conjecturile „clasice”, osificate deja ca locuri comune. Entuziasmul creat de ele în cercurile savante a dus la exagerări unilaterale, altfel spus, la supraevaluarea respectivelor documente în detrimentul surselor literare ortodoxe. În atare context, chiar persoana Mântuitorului a fost arbitrar pusă în relaţie cu gândirea qumranită (după ce Sfântul Ioan Botezătorul fusese el însuşi „anexat” la comunitatea eseniană), iar textele canonice şi prima literatură patristică au apărut multora inexplicabile în afara universului gnostic. În prezent, s-a revenit la o optică normală, fără ca prin aceasta importanţa reală şi evidentă a focarelor în cauză să fie în vreun fel diminuată. Dimpotrivă, abordarea lor obiectivă, fără prejudecăţi confesionale, a înlesnit depăşirea impasului iniţial,

336 Michel Tardieu/Jean-Daniel Dubois, Introduction à la littérature gnostique, vol. I, Editions du Cerf, Editions du CNRS, Paris, 1986,152 pagini.

determinând totodată progresul efectiv al cercetărilor.

Interesul faţă de gnosticism, concretizat în apariţia unui număr imens de studii tot mai strict specializate, şi-a găsit noi justificări mai ales prin extinderea câmpului său interdisciplinar: dacă până în secolul XIX literatura gnostică interesa exclusiv Patrologia, Istoria Bisericii şi Istoria ideilor (religioase), astăzi ea oferă un amplu teren de studiu tuturor noilor venite în panteonul ştiinţelor umaniste, de la papirologie, paleografie, codicologie şi istoria textelor, până la lingvistică, muzeologie, sociologie, semiotică şi psihanaliză.

Au apărut, ca urmare, reviste, traduceri critice, s-au ţinut congrese şi seminarii internaţionale, au proliferat disputele erudite, dar şi măsurile de popularizare, ajungându-se astfel la o aglomeraţie cu aspect nebulos în stare să dezarmeze deopotrivă înaintarea specialiştilor şi emulaţia începătorilor. Autorii volumului pe care îl vom prezenta în paginile următoare şi-au propus să ofere tuturor celor interesaţi de studiile în domeniul literaturii gnostice un veritabil ghid bibliografic, menit să îndepărteze riscurile semnalate anterior.

Volumul despre care vorbim a apărut în colecţia „Initiation au christianisme ancien”, dirijată de Grupul de cercetări coordonate asupra istoriei creştinismului primar (în limba franceză prescurtat: GREC0,25), de pe lângă Centrul Naţional de Cercetare Ştiinţifică (sigla fr. CNRS). Michel Tardieu este director de studii la celebra „École pratique des hautes études” şi responsabil al unui Centru de studii asupra religiilor cărţii (laborator asociat al CNRS). Jean-Daniel Dubois este profesor de Istoria creştinismului primar la Facultatea de Teologie protestantă din Paris. Volumul pe care l-au redactat împreună cuprinde: a) Istoria termenului „gnostic”; b) prezentarea instrumentelor de studiu (*instrumenta studiorurri*) şi c) descrierea completă a condicilor gnostici conservaţi în colecţiile descoperite înainte de 1945. Volumul următor, deja anunţat, va cuprinde analiza textelor de la Nag

Hammadi.

a) Istoria cuvântului „gnostic”. Această foarte utilă radiografie semantică realizată pe criterii cronologice înregistrează opt accepţii diferite, după cum urmează:

1. *Sensul epistemologic*, apare în vocabularul filosofiei greceşti şi reapare, la autorii medievali şi moderni, sub sinonimul „noetic”. La Platon (secolul IV î.Hr.), cuvântul are o netă valoare ontologică: în *Politica* (258 E), el distinge înăuntrul cunoaşterii ştiinţifice (<*episteme*) o direcţie practică (*he praktike*) *y* aparţinând artei şi acţiunii, şi o alta nominalizată ca „gnostică” (cunoştinţa speculativă sau teoretică). „Gnostica” este deci, după Platon, facultatea de a cunoaşte Binele şi Fiinţa (*Republica*, 508 D E, 477 A, 478 C).

2. *Sensul „propriu”* desemnează gnoza eretică sau gnosticismul istoric dezvoltat în primele cinci secole creştine în Orient (Siria, Arabia, Egipt, Mesopotamia), dar şi în Apus (Italia sau valea Rhonului). El desemnează o serie de curente creştine antilegaliste, care aplicau o hermeneutică de origine platonică unor texte secrete (la început transmise oral), cuprinzând „ştiinţa” (*gnosis*) mântuirii. Cel puţin cinci mărturii provenite din surse indirecte documentează această accepţie:

— Celsus, citat de Origen, în *Contra Celsum*, V, 61 – 62.

— Clement Alexandrinul, *Stromatey* III, 30, 1 (discipolii lui Prodicos se numesc „gnostici” şi sunt credincioşi „legii nescrise” (*nomos agraphos*).

— Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, 1, 11, 1 (cf. Epifaniu de Salamina, *Panariony XXXly* 32, 2 şi 32, 7), consideră drept gnostici pe valentinieni şi carpocratieni.

— Porfir, *Viaţa lui Plotiny* 16, numără printre creştinii care frecventau şcoala lui Platon pe cei care se sprijineau pe revelaţiile (*apokalypseis*) atribuite lui Zoroastru, Zostrian, Nikotheos, Alloghenos şi Messos. Combaterea acestora (*Enneadey* II, 9) a fost intitulată de Profir „împotriva gnosticilor”.

— Sfântul Epifaniu de Salamina, *Panarion*, XXVI.

3. *Sensul heresiologic*. Părinţii care au încercat să articuleze o *succesio haereticorum* au clasat adesea printre gnostici o serie de autori şi doctrine negnostice: iudeo-creştini precum ebioniţii, exegeţi ca Lucian de Antiohia, Cerdon, Marcion; personaje neo-testamentare cum ar fi Simon din Samaria (*Fapte* 8, 9) sau Nicolaiţii citaţi în *Apocalipsa* 2, 6; 14, 15; alţi eretici în materie doctrinară sau disciplinară precum severieni, docheţi, encratiţi, montanişti, cvartodecimani; platonicieni de orientare chaldeeană ca: Cerinţ, Menandru şi Satornil; sau non-chaldeizanţi de tipul lui Hermogen, Basilide, Isidor şi Bardesanes. O confuzie similară a determinat în aceeaşi perioadă folosirea abuzivă a termenilor „arian” şi „maniheu”.

4. *Sensul clementin* – de coloratură platonică – apare odată cu Clement din Alexandria (cca. 150 – 215) şi este preluat într-o formă scolastică şi mai elaborat-teologică de către Sfântul Maxim Mărturisitorul (580 – 662). Acesta este, probabil, singurul sens viabil şi în acord cu dreapta credinţă: gnosticul este creştinul autentic al cărui ideal, bazat pe credinţă, pe Scripturile primite în Biserică (şi interpretate alegoric), dar şi pe „tradiţia nescrisă transmisă puţinora de la Apostoli” (*Stromate* VI, 61), constă în transformarea omului prin cunoaştere (*gnosis*) şi asemănarea cu Dumnezeu.

5) *Sensul evagrian* derivă din sensul clementin şi recuperează distincţia platonică *praktike* – *gnostike*, redefinind-o în perspectiva unui spiritualism monahal radical. Una dintre lucrările sale fundamentale se cheamă *Kephalaia gnostika*. „*Praktika*” este o „metodă” care purifică sufletul de partea lui „pasională” (*pathetikon*). Monahul atinge treptat nepătimirea (*apatheia*), condiţie a contemplării lui Dumnezeu ca Iubire şi Unificare.

6. *Sensul esoteric* – începând cu secolul XVI, cuvântul desemnează aberaţiile şi bizareriile elenismului sincretist;

pietrele funerare, tabletele de plumb, papirusurile de

provenienţă egipteană şi siriacă apărute în epoca greco-romană a Imperiului, precum şi figurinele zoomorfe sau umane, imprecaţiile, exorcismele, numele divine şi listele cu nume aparent incoerente numite de cei vechi *ephesia grammata*. Erudiţii manierismului, mari amatori de antichităţi, au constatat asemănarea dintre aceste criptograme (înscrise pe camee sau pe frumoasele geme magice (*gemmae magicae*) şi numele enigmatice transmise de heresiologii primelor secole. Printr-o convenţie comodă şi aleatorie, ei au preferat să eticheteze toate aceste producţii drept „gnostice”. În realitate, ei denumeau astfel o serie foarte diversă de curente, fie că era vorba de kabbală, alchimie, hermetism, theosofie, arithmologie sau de simbolică şi francmasonerie. Actualmente acest sens este, din punct de vedere ştiinţific, desuet. Totuşi, accepţia „renascentistă” persistă pentru faptul că a fost preluată de aproape toate dicţionarele şi enciclopediile destinate marelui public. Autorii conchid, pe bună dreptate: „Sensul esoteric al cuvântului *gnostic* derivă, istoriceşte, din sensul heresiologic. «Erorile» pe care vechii vânători de erezii le înregistrează în cataloagele lor sub eticheta de *gnostic* au fost considerate, prin contestarea autorităţii eclesiastice, drept izvoare ale «adevărului», izvoare cu atât mai fascinante cu cât rămâneau neclare, fragmentare, deformate şi puse sub interdicţie. Interesul modern şi contemporan pentru studiile propriu-zis gnostice nu este străin de această fascinaţie pe care o exercită, asupra unor spirite iraţionale, enigmaticul şi bizarul” (pp. 32 – 33).

7. *Sensul sincretist* apare la începutul secolului XX ca urmare a cercetărilor întreprinse în şcoala comparatistică germană; ca reacţie la vederile istoricizante promovate de F.C. Baur şi şcoala sa, o serie de istorici ai religiilor au contestat originea şi esenţa creştin-elenistică a gnozei, propunând alte matrice, în rândul vechilor religii orientale: Babilonul (K.

Kessler, W. Anz), Egiptul (A. Dietrich, R. Reitzenstein) sau Iranul (W. Bossuet). W. Kohler (*Die Gnosis*, Tâibingen,

1911) a consolidat această accepţie. „Realizând fuziunea sau simbioza unor elemente iudaice, greceşti, creştine, iraniene, egiptene şi babiloniene, ea (gnoza) este sincretismul însuşi, devenit cunoaştere absolută, religie nouă, metodă de mântuire, născut din zdruncinarea istoriei sociale şi politice a Orientului, începând de la cucerirea macedoneană” (p. 35).

8. *Sensul psihologic* (existenţial sau fenomenologic), bazat pe cel sincretist, înţelege prin gnoză transpunerea mitologică a dramelor şi angoaselor individuale sau de grup, apărute înainte sau după apariţia creştinismului. Ea ar fi expresia profundă a *alienării* (înstrăinării) fiinţei umane (*Entfremdung*): omul descoperă că este străin (*alienus*) de această lume şi că este înstrăinat de locul său originar printr-o prăpastie transcendentală. Adepţii acestui sens (în primul rând Hans Jonas, *Gnosis und spătantiker Geist*, ed. a III-a, Göttingen, 1963) îl clasifică astfel: 1. grupul păgân sau egiptean al gnozelor elenistice (hermetismul, religiile de mistere, Filon, neopythagorismul, Plotin şi neoplatonismul); 2. grupul creştin sau siro-palestinian al gnozelor elenistice (gnosticismul propriu-zis), combătut de Părinţii Bisericii, apocrifele biblice, speculaţia alexandrină, curentele monastice de tip evagrian sau pneumatice, în maniera lui PseudoDionisie Areopagitul); 3. gnozele orientale necreştine (apocaliptica iudaică, profetismul samaritean, baptismul, montanismul, mandeismul, maniheismul, kabbala şi anumite părţi mai recente din *Avesta*). Analizele lui Jonas (dependente de filosofia lui Oswald Spengler şi Martin Heidegger) au influenţat la rândul lor alte cercetări: în primul rând pe cele de fenomenologie a simbolurilor religioase efectuate sub conducerea lui C.G. Jung, în cadrul grupului *Eranos*.

Capitolul II al acestei cărţi este dedicat, aşa cum am menţionat la început, instrumentelor de lucru. El se deschide cu enumerarea ediţiilor de texte gnostice. Amintim *inter alia*: Manuscrisele de la Londra (L), *Piş tis*

Sophia (PS) şi de la Oxford (O), *Cartea marelui tratat iniţiaţii* (TS) şi *Topografia cerească* (TC), editate de C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Copenhaga, 1925 şi *Gnostische Schriften în koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, în „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literator" (TU), tom. 8, Leipzig, 1892.

Manuscrisul de la Berlin (B), editat de W. Till, *Diegnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, în TU, tom. 60, Berlin, 1955.

Cei 13 condici din colecţia de la Cairo (C) au fost reproduşi fotografic în *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leyda, 1972 – 1984, 12 vol. (cu Introducere şi Corrigenda).

Michel Tardieu a lansat colecţia *Sources gnostiques el manichéennes* (SGM), cu text critic, traducere franceză, note, comentarii asemănătoare colecţiilor *Littérature ancienne du Proche-Orient* (LAPO) şi *Sources Chrétiennes* (SC).

Izvoarele directe ale gnosticismului – dispersate în operele Părinţilor – pot fi studiate în marile colecţii patristice. Amintim, pe lângă binecunoscuta SC, nu mai puţin importantele:

— *Corpus christianorum*, Brepols, Tumhout – *séries graeca* (CCG) şi *séries latina* (CCL), numai textul, precum şi noua serie rezervată apocrifelor: *CC, Séries apocryphorum*, text şi traducere. Menţionăm şi excelentele repertorii ale lui M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Tumhout, 1974, *ss.*, 4 vol. şi E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Tumhout, 1961.

— Pentru scrierile patristice în limbi orientale (arabă, armeană, coptică, etiopiană, georgiană, siriacă) rămâne indispensabil faimosul *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), Louvain-Washington, Peeters (cca. 400 vol.) şi *Patrologia Orientalis* (PO), care adaugă şi texte în slavonă, cca. 200 vol., Brepols, Tumhout.

În privinţa *Index*-urilor gnostice, J.-D. Dubois consideră că cel mai bun instrument rămâne, la ora

actuală, repertoriul întocmit de Folker Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe în den koptischgnostischen Schriften von Nag-Hammadi miteinem deutschen Index, Einführung von A. Bohlig, *Wissenschafliche Untersuchungen zum N. T.y* tom. 26, Tübingen, 1982, 382 p.

Cu privire la dicţionare şi concordanţe: s-a anunţat proiectul lui E.L. Degge, *Coptic Concordance of the Nag-Hammadi Gnostic Documents*, „Computers în Humanities", tom. 5, 2, New York, 1970, p. 94.

În privinţa bibliografiei, lucrarea de referinţă rămâne cea a lui D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* (1948 – 1969), *NagHammadi Studies* (NHS), Leyda 1971 şi suplimentul anual *Bibliographia gnostica*: *Supplementum*, în „Novum Testamentum", 13, Leyda, 1971, p. 322 *ss*. *y* în curs.

Principalele publicaţii periodice de specialitate: a) *Vigiliae Christianae* (VC), Amsterdam; b) *Harvard Theological Review* (HÂR), Cambridge (Mass.); c) *Journal of Biblical Literature* (JBL), Philadelphia; d) *Journal of Theological Studies* (JTS), Oxford etc.

Un rol însemnat în studiile gnostice au desigur instrumentele lexicologice şi gramaticile limbilor originale: greaca, coptica şi siriaca. Nu vom prezenta aici instrumentele aferente elinei, îndeobşte cunoscute. O singură excepţie: Dicţionarul lui G.W.H. Lampe, D.D., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, reimprimat în 1984, lucrare fundamentală concepută ca supliment şi complement teologic al marelui dicţionar editat de H.G. Liddel şi R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (*editioprinceps*, Oxford, 1940, cu numeroase reeditări).

În legătură cu textele coptice:

A. *Coptica* (sau copta) este limba Egiptului creştin, scrisă şi vorbită în mai multe dialecte: a) dialectul *sahidic* (de la termenul arab care desemnează Egiptul de Sus) este limba în care au fost traduse, din greacă, Biblia şi operele patristice; b) dialectul *bohairic* este folosit mai cu seamă în

partea vestică a Deltei Nilului. Din secolul VI este limba patriarhilor monofiziţi şi a mănăstirilor de la Wadi Natrum. În prezent, serveşte ca limbă liturgică în Biserica egipteană; c) dialectul *fayumic* (regiunea lacului Qârûn); dialectul *ahmimic* (regiunea Thebei, până la Asuan) şi *subahmimic* (limba manuscriselor gnostice şi maniheene) – ambele cu atestări manuscrise începând din secolul IV. Câteva gramatici ale limbii coptice asigură accesul la originale. Pot fi menţionate aici următoarele (indicate de J.-D. Dubois în ordinea dificultăţii): G. Steindorff, *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, Leipzig, 1955, ed. revăzută în 1970. În limba franceză: M. Chêne, *Eléments de grammaire dialectale copte*, Paris, 1933, dar mai ales lucrările lui H.J. Polotsky, *Étude de Syntaxe copte*, Publications de la Société d'archéologie copte, Cairo, 1944 (toate articolele lui Polotsky – considerat ca autoritate de prim ordin – au fost publicate în *Collected Papers*, Jérusalem, 1971).

În ceea ce priveşte dicţionarele coptice, lucrarea de bază rămâne cea a lui W.E. Crum, f *Coptic Dictionary*, Oxford, 1939. Pentru etimologii, poate fi consultat W. Viciehl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, Peeters, 1983, XXVI + 519 p.

B. Siriaca. Pentru limba siriacă se recomandă opera fundamentală: R. Payne Smith, *Thésaurus Syriacus*, Oxford, 1879 – 1901, 2 vol. şi de acelaşi autor o variantă prescurtată: *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1967.

Mai sunt recomandate gramatici precum: L. Costaz, *Grammaire syriaque*, Beirut, 1964; T.H. Robinson.

Paradigms and Exercises în Syriac Grammar, ed. a IV-a, Oxford, 1962; istorii literare cum sunt: A. Baumstark, *Geschichte der syrichen Literatur*, Berlin, 1922, reed. 1968; R. Duval, *La littérature syriaque, des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIII-e siècle*, Paris, 1907, reed. 1970. Pentru informarea generală, cea mai bună bibliografie a operelor

şi studiilor siriace este C. Moss, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature*, London, The British Library, 1962, 1.174 p. + 272 col.

În privinţa studiilor generale (autorii regretă absenţa unor sinteze atotcuprinzătoare), pot fi cercetate volumele de *scripta varia* care reunesc studiile publicate în reviste de către somităţile domeniului. Amintim aici: H.

— Ch. Puech, *En quête de la gnose*, 1 – 2 p. Paris, 1978; G. Quispel, *Gnostic Studies*, 1 – 2, Istanbul, 1974 – 1975; W.C. van Unnik, *Sparsa collecta*, Leyda, tom. 1, 1973; tom. II, 1980; tom. III, 1983.

O foarte importantă chestiune de metodă priveşte sistemul de referinţă la condicii de la Cairo (C), actualmente uniformizat pe plan internaţional.

Când se citează un text din corpusul C, i se menţionează în ordine:

— Numărul codex-ului în cifre romane;

— Numărul paginilor şi rândurilor de manuscris în cifre arabe, separate prin virgule.

În cazul unui tratat izolat se semnalează editorul şi ediţia.

Partea a II-a a lucrării pe care o prezentăm cuprinde descrierea tuturor condicilor gnostici, cu excepţia corpusului de la Cairo. Aici vom însera selectiv doar câteva informaţii despre fiecare codice în parte, pentru a familiariza cititorii interesaţi cu fizionomia şi conţinutul doctrinar al fiecăruia.

Capitolul III descrie manuscrisul de la Londra (L) – păstrat la British Library, Additional 5114 (pergament). L este versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Nu are titlul general, dar a fost intitulat de C.G. Woide (1778) *Pistis Sophia* şi are patru părţi perfect distincte. *Editio princeps* a acestui codice este aceea a lui M.G. Schwartze, *Pistis Sophiay Opus gnostico Valentino, adjudecatum e codice Londinensi descriptumy* Berlin, 1851. Există un număr de 7 traduceri ale acestui codice (3 engleză, 2 franceză, 1 germană, 1 latină), tipărite după cum urmează:

1. C. Schmidt, *GCSy* tom. XIII, Leipzig, 1905, pp. 1 – 254; a IV-a ediţie în aceeaşi colecţie, de M. Schenke, 1981.2. G.C.S. Mead, *Pistis Sophia. A Gnostic Gospely* Londra, 1926, 1955 (retipărită), făcută după ediţia latină a lui Schwartze menţionată mai sus. O altă versiune foarte literală: G. Horner, *Pistis Sophia, Literally Translated front the Copticy* Londra, 1924. A treia versiune engleză este cea a lui Violet MacDermot, *Pistis Sophia., Translation and Notesy* Nag Hammadi Studies, Leyda, 1978.3. În limba franceză: E. Amélineau, *Pistis Sophia., Ouvrage gnostique de Valentiny traduit du copte en français avec une introducţiony* Paris, 1895, reed. În Arche, Milano, 1975.

Specialiştii apreciază paleografie acest codice ca datând de la mijlocul secolului IV, adică de pe la anii 340 – 360. El conţine o serie de dialoguri între Mântuitorul, Maria Magdalena şi o parte dintre ucenici. Prima parte a acestor dialoguri este dedicată exegezei *Psalmilor* lui David şi a *Odelor* lui Solomon din punctul de vedere al căderii şi pocăinţei *Sophiei*. Natura căderii şi sensul pocăinţei sunt analizate pe temeiul celebrelor *logia* atribuite lui Iisus. Ultima parte cuprinde revelaţia numelor infailibile ale Tatălui transcendent, prin prisma câtorva simboluri magice şi descrie riturile încântătorii care facilitează discipolilor obţinerea gnozei.

Codicele L depinde de cel puţin trei izvoare identificabile: Sfânta Scriptură, în primul rând. Citatele biblice sunt studiate de C. Schmidt, în TU, tom. 8, fasc. 1 – 2, Leipzig, 1892, pp. 539 – 552. Codicele L citează apoi cinci dintre odele lui Solomon. Până la descoperirea a doi martori siriaci ai *Odelor*, L era singurul martor al acestui tip de poezie iudeo-creştină practicat în secolul II după Hristos. În al treilea rând, textul este tributar reţetelor încântătorii cunoscute din papiruşii şi tabletele de plumb egiptene.

Analiza izvoarelor de care depinde acest codice impune ipoteza că autorul era grec din Egipt, iar analiza textului (odele) pe aceea că el era creştin, nu contesta

canonul biblic ortodox şi era, ca exeget, partizan al panalegorismului „matematic” (sau magic), „etic (fizic) şi „filosofic” (evanghelic). Redăm concluziile lui M. Tardieu referitoare la perspectivele acestui important codice: „Primul cunoscut dintre lucrările gnostice directe, L este astăzi cel mai puţin cunoscut dintre toţi. Cel care rămâne cea mai voluminoasă dintre scrierile gnostice ajunse până la noi – acoperă, din punct de vedere al suprafeţei scrise, totalitatea primilor trei condici de la Nag Hammadi –, nu a făcut obiectul vreunui studiu particular din partea contemporanilor noştri. Proiectul CGL s-a mulţumit să reintroducă în colecţia sa NHS reimprimarea textului lui Schmidt, însoţit de o traducere engleză neîngrijită. Nu există niciun comentariu sau studiu de ansamblu asupra lui L (...). la suscitat entuziasm, iritare sau perplexitate la sfârşitul secolului XVIII şi de-a lungul secolului XIX; descoperirea de la Nag Hammadi (1945), care ar fi trebuit să relanseze activitatea erudită în legătură cu el, a provocat, dimpotrivă, eclipsarea lui. Redescoperirea lui L, care este una dintre sarcinile majore ale cercetării de mâine, va ţine cont obligatoriu de exploatarea textelor de la Nag Hammadi. Acestea permit într-adevăr mai buna înţelegere a lui L la toate nivelele: istoric, lingvistic, literar şi doctrinar.

Dat fiind că este manifestul unui creştinism foarte impregnat cu realităţi egiptene, încă vii în epoca în care textul a fost scris, cu procedee alegorice identice cu acelea descrise în papirusurile magice, orice nou studiu va trebui să ţină cont atât de domeniul egiptologie, cât şi de cel exegetic”.

Capitolul IV descrie codicele păstrat la Oxford, Bodleian Library, Bruce Mss. 96 (papirus), (O), care reprezintă versiunea sahidică a unui original grec pierdut. Manuscrisul conţine următoarele texte:

A. *Cartea marelui tratat iniţiatic* (0,1), având ca sigle TS. Ediţia princeps este datorată lui E. Amélineau, *Notice sur le papyrus gnostique de Bruce. Texte et traduction*,

apărut în „Notice et extrait des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques", (NEM), tom. 29, 1, Paris, 1891, 83 – 89 şi 155 – 305. Primită cu rezerve, datorită efectuării ei în mod nu tocmai ştiinţific, ediţia lui Amélineau a fost depăşită de cea a lui C. Schmidt, *Gnostische Schriften în koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, TU, tom. 8, fasc. 1 – 2, Leipzig, 1892, pp. 39 – 141, reprodus fotografic de V. MacDermont în „Nag Hammadi Studies", tom. 13, 1978. Ediţiile citate prezintă şi singurele traduceri de care dispunem până în prezent. TS conţine, conform informaţiilor din *exordium*, o carte de reţete gnostice (în speţă, o teonomastică dezvăluită de Iisus în vederea descrierii lumilor invizibile). Culegere exegetică de *„Ephesia grammata"*, TS adună diverse diagrame şi combinaţii vocalice menite să „transcrie sonoritatea şi geometria spaţiului divin" (p. 89). Această *ars combinatoria* are semnificaţia unei suite de „parole" care asigură traversarea sferelor arhonţice. TS provine din mediul care a elaborat PS, reprezentând, întrucâtva, echivalentul practic al teoremelor aceluia.

B. *Topografia cerească* (0,2 TS). Cu foaia de titlu lipsă (a dispărut), de aceea, până la C. Schmidt, acest text a fost numit „scriere fără titlu". Astăzi s-a renunţat la această denumire nu numai pentru că, la Cairo, există deja câteva alte copii, desemnate cu titlul de mai sus, dar şi datorită faptului că menţinerea anonimatului ar putea lăsa să se creadă că textul ar fi fost deliberat scris fără titlu. Între ediţiile acestui text pot fi citate: a) reproducerea fotografică efectuată de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933; b) E. Amelineau, în NEM, tom. 29/1 (cf. *supra*), Paris, 1891, pp. 89 – 154; c) C. Schmidt, în TU, tom. 8, fasc. 1 – 2, Leipzig, 1892, reprodusă de V. MacDermont, în NHS, tom. 13, 1978 (toate ediţiile sunt însoţite de traduceri). TC prezintă o suită de imne relative la „ierarhiile" sau „profunzimile" primului Principiu situat dincolo de esenţe şi izvor al tuturor. Acest Principiu – prins

într-un concept antinomic – neagă, pe de o parte, categoriile de înrudire, gândire, număr, cugetare sau limbaj, fiind pe de altă parte definit ca Tată, Intelect, Demiurg, exterior fiinţelor şi interior acestora, pentru că le întemeiază, le mişcă şi le gândeşte. Triada evanghelică „credinţă – dragoste – adevăr” – este transcrisă aici ca „existenţă – potenţă – intelect”. TC aparţine curentului gnosticilor cunoscuţi de Plotin şi nu are legătură cu cei „sethieni” combătuţi de heresiologia creştină. M. Tardieu este tentat să identifice acest text cu Apocalipsa lui Messos, citată de Porfir, în *Viaţa lui Plotin*, 16.

Capitolul V descrie codicele de la Berlin (B), conservat în RDG, la Papyrus-Sammlung der staatlichen Muséen, cu indicele *P. Berolinensis, 8502*. B. este de asemenea versiunea sahidică a unui original grec şi poate fi datat, pentru raţiuni lingvistice şi codicologice, la sfârşitul secolului IV sau începutul celui următor. El conţine următoarele texte: B, 1: *Evanghelia după Maria* (Ev Mr); B, 2: *Cartea secretelor lui Ioan* (A În); B, 3: înţelepciunea lui Iisus, Hristosul (Sg J); B, 4: *Fapta lui Petru* (Ac Pt).

B, 1 se păstrează, în afară de versiunea sahidică, fragmentar în doi martori în greacă (*Papyrus Rylands 463* şi *Papyrus Oxyrhynchos 3225*); titlul se referă la Maria Magdalena. *Editio princeps* este cea a lui W.C. Till, în TU, tom. 60, Berlin, 1955, pp. 62 – 78; G.W. MacRae şi R. McWilson, în

NHS, tom. 11, 1979, pp. 456 – 470, precum şi A. Pasquier, în „Bibliothèque Copte de Nag Hammadi”, tom. 10, 1983, pp. 30 – 46, cu aparat paleografie. În franceză poate fi cercetată traducerea lui M. Tardieu în SGM (v. *suprd*), tom. 1, 1984, pp. 75 – 82, cu traducere sinoptică a papirusului P. Rylands 463 şi triplu aparat (mărturii, izvoare, paralele). În italiană se recomandă ediţia lui L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testament Oyâorinoy* 1971, tom. 1, 453 – 458.

Textul lui B, 1 abordează principalele teme ale

reflecţiei gnostice: Demiurgul şi creaţia sa, păcatul şi urmările lui, mântuirea prin gnoză, călătoria sufletului după moarte. Ea insistă asupra rolului central deţinut de Maria Magdalena în transmiterea şi interpretarea „cuvintelor” lui Iisus (*logia*). Creatorul universului şi cel care a promulgat Legea mozaică este identificat, ca la Marcion, cu răul însuşi. Mântuirea este un eveniment interior, constând dintr-o „trezire”, din dobândirea „păcii” şi din anihilarea puterilor destinului.

B, 2 mai există în afară de această versiune şi în alte versiuni conservate fragmentar, în codicil de la Cairo.

Ediţii: W.C. Till, *Die gnostichen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis*, 8502 yTU, tom. 60, Berlin, 1955 (ş.a., care urmăresc variantele C). Traduceri: J.F. Hendry, în R. Haardt, *Gnosis and Testimonyy* Leyda, 1971, pp. 180 – 206; M. Tardieu, în SGM, tom. 1, 1984, pp. 83 – 166. Mai există traduceri şi în italiană, spaniolă, norvegiană şi suedeză. Se recomandă şi două comentarii complete: S. *Gwtrstriy Apocryphonlohanntă,* în Acta Theologica Danica”, tom. 5, 1963, pp. 139 – 275 şi acela, sistematic, al lui M. Tardieu, *ed. cit.,* pp. 239 – 345.

Abundenţa versiunilor, mărturiilor şi citatelor indică faptul că B, 2 era lucrarea de referinţă a gnosticilor. Dintre toate textele cunoscute, el îmbină cel mai armonios filosofia şi exegeza. Prima parte comentează spusa necanonică a lui Iisus către Ioan: „Eu sunt Tatăl, Eu sunt mama, Eu sunt fiul” A doua face exegeza primelor patru capitole din *Geneză,* a treia răspunde câtorva dintre întrebările puse de Ioan pe munte (problema răsplătirii *post mortem* a drepţilor).

S-au identificat trei izvoare explicite ale acestui text: Biblia iudaică, în special *Geneza* şi imnul Sophiei personificate din *Proverbe* 8, 22 – 31, dar şi Noul Testament (în special *Evanghelia după Ioan* şi *corpus-xA* paulin), în sfârşit, materiale astrologice-filosofice de tradiţie platoniciană (de ex. referirea directă la *Cartea lui Zoroastru*, 51, II).

A În este cea mai influentă scriere gnostică: a influenţat nu numai curentele gnostice şi monastice, ci şi grupările maniheice, ismailite şi bogomile.

B, 3, *înţelepciunea lui Iisus*, ca şi în cazul precedent (A În) se mai păstrează şi în alte variante (fragmente coptice şi greceşti). Dispunem de o singură ediţie, cea a lui W.C. Till, TU, tom. 60, Berlin, 1955 şi 1972, pp. 194 – 294, la care se adaugă traducerea lui M. Tardieu, SGM, tom. 1, 1984, pp. 445 – 513 (index) şi 167 – 202 (text) şi pp. 347 – 402 (comentariu). Textul conţine o instruire finală pe care Iisus o face după învierea Sa ucenicilor înainte de a-i trimite la propovăduire.

B, 4, *Fapta lui Petru*, se păstrează într-o singură variantă, dar textul este citat nu numai în literatura apocrifa a altor Apostoli (de ex. *Acta Philippi*, 142), dar şi în hagiografie (de *tx*. *Acta Nerei et Achillei*, 15) şi în literatura polemică (Fericitul Augustin, *Contra Adunantum*, XVIII, 5).

Titlul este la singular (*praxis*) pentru că textul conţine un singur episod scurt din „viaţa” lui Petru. *Editio princeps*.

C. Schmidt, TU 24/1, Leipzig, reluat de W.C. Till, TU, tom. 60, pp. 296 – 318. Există, de asemenea, 12 traduceri (de ex. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, tom. 2, Londra, 1965, pp. 276 – 278 sau M. Tardieu, SGM, tom. 1, 1984, pp. 217 – 222). Textul descrie un miracol, o minune săvârşită de Petru, fără implicaţii gnostice; este inspirat din *Noul Testament*, în special din viziunea lui Cornelius, *Fapte*, 10 şi este tributar etosului familial palestinian.

În încheiere, redăm concluziile lui M. Tardieu asupra corpus-ului berlinez:

„Nu avem o ediţie critică sinoptică pentru *Cartea secretelor lui Ioan*. O astfel de ediţie pentru înţelepciunea lui Iisus, Hristosul aşteaptă să fie publicată. Un studiu critic global al tradiţiilor referitoare la Maria Magdalena, mergând până în occidentul medieval, ar permite determinarea locului pe care îl ocupă *Evanghelia* după

Maria în istoria acestor tradiţii. Ar trebui, de asemenea, să se precizeze ce raporturi există între *Cartea secretelor lui Ioan* şi alte texte gnostice, în special scrieri ca: *Allogènes*, *Zostrianos*, *Evanghelia Egipteană* din punctul de vedere al speculaţiilor cu privire la modalităţile puterii, natura numărului utilizate în metafizică, uzajul angelologie, al categoriilor logice şi metafizice. Ar trebui să se urmărească istoria apocrifelor zoroastriene din tradiţia greacă în relaţie cu aceea a tratatelor filosofice: *Periphyseos* şi *Peritou Haidou* (...).

Ar fi important să se examineze îndeaproape informaţiile furnizate de tradiţiile secrete despre Ioan în privinţa istoriei tuturor acelor *Exegetika* la cea de a patra Evanghelie. Un studiu sistematic al difuzării locale şi regionale a scrierilor creştine în Egipt, în legătură cu politica bisericească dintre secolele II şi V, ar fi de mare folos pentru fixarea fundalului literar, doctrinar şi istoric al textelor care au format codex-ul de la Berlin şi papirusurile de la Nag Hammadi (pp. 137 – 138)”.

Volumul publicat de M. Tardieu şi J.-D. Dubois reprezintă o excelentă introducere în universul scrierilor gnostice, şi deschide o pagină importantă în progresul studiilor asupra creştinismului primar. Cunoaşterea acestor scrieri gnostice poate prilejui o mai bună înţelegere a scrierilor sfinte canonice şi, implicit, a vieţii primelor veacuri ale Bisericii creştine spre o mai puternică înrădăcinare a noastră în Biserica cea una, sobornicească şi apostolică.

(„Studii teologice”, nr. 3, mai iunie 1986)

Frica în Occident[337]

Traducerea în limba română a lucrării lui Jean Delumeau, profesor la Collège de France, constituie un remarcabil act de cultură, care se cere semnalat şi aprofundat cu respectul cuvenit erudiţiei şi slujirii

337 Jean Delumeau, Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986, voi. 1, 362 p. + voi. 2,431 pagini. Traducere, postfaţă şi note de Modest Morariu.

intelectuale autentice.

Operă de sinteză şi monografie a unei categorii abisale, cartea profesorului Delumeau este un excurs incitant în istoria mentalităţilor, respectiv în acea istorie totală care îşi propune să depăşească în egală măsură supremaţia „documentului” şi descrierea încrezătoare a „cauzalităţilor” Reconstrucţia globală a trecutului înlesnită prin teoretizarea conceptului de mentalitate a fost iniţiată în deceniul III al secolului nostru şi continuată – pe fondul unor acumulări tot mai complexe – în ambianţa deja faimoasei Şcoli a Analelor. Textul lui Jean Delumeau corespunde întru totul acestei ambianţe şi nu poate fi înţeles în afara ei: autorul însuşi îşi venerează explicit maeştrii şi se numără – cu o perfectă îndreptăţire – printre reprezentanţii amintitei tendinţe istoriografice. Suntem în măsură *ipso facto* să zăbovim câteva clipe asupra principiilor care domină demersul „noilor istorici” la întretăierea obligatorie dintre tradiţie şi inovaţie.

Dacă promotorii revistei *Les Annales* sunt Lucien Lefebvre şi Marc Bloch, adevăratul *spiritus rector* al grupării rămâne fără îndoială Fernand Braudel, a cărui monumentală operă a fost recent tradusă aproape integral în limba română[338]. Braudel şi discipolii săi au elaborat, în câmpul istoriografiei, o metodă de analiză „stratificată” asemănătoare cu aceea aplicată în domeniul artelor de Erwin Panofsky. Binecunoscuta definiţie hegeliană a istoriei ca „istorie a libertăţii” este contestată de Şcoala Analelor: ea este deviza istoriografiei tradiţionale concentrată asupra ideii de „eveniment”, deci manipulată restrictiv de propria ei alegere: libertatea istoricului de a selecta exclusiv mărturiile legate de „aristocraţii gloriei” devine, paradoxal, o formă de condiţionare, de îngrădire şi acoperire a istoricităţii plenare care încarcă fiinţa umană. Până în secolul nostru, memoria colectivă a fost dominată de o conştiinţă istorică de tip „evenimenţial”: o istorie de

338 Primul număr din „Anales d’histoire économique et sociale” a apărut în 1929, la Strasbourg.

scurtă durată, dimensionată la scara timpurilor individuale, care de la Herodot până la cronografiile bizantine şi cunoscutele *gesta* occidentale, a privilegiat în permanenţă numai înfăptuirile politice. Înţeleasă ca singularitate, eminenţa (respectiv conceptul eroic al „reputaţiei") a funcţionat ca unică motivaţie în scrierea istoriei[339]. Secolul XIX a încoronat această optică: ambiţia pozitivistă a exactităţii a dus în fond la renaşterea cronicii, altfel spus, la reiterarea confuziei dintre percepţie şi înţelegere. Numai spiritele elevate ale perioadei (Michelet, Ratike, Burckhardt sau Fustel de Coulanges) au întrerupt pe alocuri „recitativul" factologic, anunţând astfel eliberarea „duratelor lungi".

Depăşirea evenimentului, a istoriei liniare compusă din fragmente risipite în conflictul dintre *clipă* şi *durată* a fost posibilă prin redefinirea istoriei ca sumă a ştiinţelor omului, ca depozit viu al tuturor *modelelor* şi *structurilor* angajate în dialectica duratei. Instituţiile, monedele, metalele preţioase, fluxurile comerţului, geografia ecosistemelor, mutaţiile demografice, flagelul epidemiilor, controversele religioase, jocul puterii, meseriile, mărfurile, drumurile pe uscat şi pe apă, elitele şi marginalii, miracolele, riturile şi mişcările inconştientului, toate acestea se repliază în cicluri, se desfăşoară pe paliere infinitezimale, nu atât ca abstracţii, cât ca personaje concrete într-o *socio-dramă* perpetuă. Captarea aluviunilor, înregistrarea ritmurilor îndelungate, construirea şi deconstruirea pluridisciplinară a modelelor care conformează mentalităţile nu suprimă evenimentul, ci îi refuză doar capacitatea de a întemeia automat evidenţele[340]. Timpul rigid al istoriei tradiţionale, în care faptele se depuneau pe rând, patronate de cronologia

339 „Historia proprie individuorum est", conchidea Fr. Bacon la începuturile Timpurilor Moderne. V. De dignitate, II, 1,2.

340 „Este suficient să te laşi oarecum purtat de documente, unul după celălalt, aşa cum ni se oferă, pentru a vedea lanţul faptelor reconstituindu-se aproape automat" (Louis Halpen, apud Braudel, Ecrits sur Yhistoire, Paris, 1977, p. 47).

inflexibilă, iese din cadrele spaţiului printr-o pluralizare progresivă: fiecare model acoperă o temporalitate separată, fiecare structură corespunde unui ritm independent.

Acesta este, într-o prezentare succintă, fundalul teoretic al sintezei dedicate de Jean Delumeau unui capitol de civilizaţie şi de anatomie mentală multă vreme ignorat. Conştient ca atare de noutatea demersului său, Jean Delumeau intitulează introducerea cărţii sale „Istoricul în căutarea fricii”. Autorul este dintru început convins că „nu numai indivizii izolaţi, ci şi colectivităţile şi civilizaţiile înseşi sunt angajate într-un dialog cu frica” (p. 7). Altfel spus, frica alcătuieşte un complex de sentimente care marchează, la diferite grade de profunzime, istoria societăţilor omeneşti. Ea trebuie ca atare descrisă pentru a fi înţeleasă, şi înţeleasă pentru a fi depăşită, sau, cel puţin, raţionalizată. Realitatea fricilor a stăpânit atât universul biblic, cât şi reflecţia patristică. Părinţii au meditat asupra acestui fenomen, convertind adesea iraţionalitatea aferentă lui în lecţie de demnitate umană. Dacă pentru gnosticii valentinieni ea era sursa existenţei materiale[341], pentru Sfinţii Părinţi ea este, ca frică de Dumnezeu, întru totul recomandabilă şi deosebită, pe de altă parte, de banala frică de pedeapsă. Ea este mântuitoare[342], poate preveni căderea în păcat[343] şi îşi schimbă sensul în funcţie de calitatea etică şi ontologică a subiectului ei[344]. În sfârşit, frica de moarte apare numai în sufletele celor ce nu sunt pătrunşi de speranţa învierii[345].

Fricile recente, manifestate cu o extremă violenţă, odată cu Timpurile Moderne, sunt rezultatul devaluării experienţei patristice în această privinţă. Erosul curtenesc,

---

341 Hipollit Romanul, Philosophumena, 6,32.

342 Clement Alexandrinul, Paidagogosf 1,9, Migne, R G., 8,349 B.

343 Vasile cel Mare, Epistola 174, în R G., 32,652 A.

344 Hermas, Mandatapastoris, 7,4.

345 Ioan Hrisostom,y&/populum Antiocherum de statuts, Ed. Gume, 5,2.

apărut în urma primelor cruciade, pe fondul unei noi mitologii a temerităţii, este principalul motiv datorită căruia frica a lipsit din istoriografia celui de-al doilea mileniu creştin. Confuzia mentală dintre frică şi laşitate, dublată de eclipsa socială suferită de clasa nobiliară începând cu secolul XIV, a impus şi facilitat apariţia unor compensaţii imaginare de ordin livresc: în Johan de Saintré", „Amadis de Gaule", „Orlando furioso" sau „Ierusalimul eliberat" – texte care anticipează parodia tragică a lui Cervantes – ne întâlnim cu arhetipul Cavalerului neînfricat, model cu alură păgână amintind, spre exemplu, de străvechiul mit al Călăreţului trac. Eroul este privit în hiperbolă, iar suveranii primesc porecle corespunzătoare (Carol Temerarul, Ioan Fără Frică etc.). Se cultivă paralela cu Hector, Fabius Maximus Coriolan, iar curajul este privit ca apanaj al aristocraţiei: Montaigne şi La Bruyère se fac ecoul anticului Vergiliu[346], afirmând că omul de jos este predispus, prin grosolănia sa nativă, la înfricoşare. Despărţirea de ordin moral dintre teamă şi curaj corespunde mereu mai mult dihotomiei dintre masa anonimă şi personalitate. În Renaştere, această idee se transformă în loc comun: frica este motorul dominaţiei, dar stăpânii nu i se pot totuşi sustrage; seniorii cei mai aspri sunt obligaţi să se consoleze cu lectura faimoasele *artes moriendi*.

Citându-l pe academicianul Roger Caillois, Delumeau ne aminteşte diferenţa fundamentală între fobiile umane şi cele animale. „Animalul nu-şi anticipează moartea. Omul dimpotrivă, ştie – foarte devreme – că va muri. El este aşadar singura fiinţă de pe lume care cunoaşte frica într-un grad atât de redutabil şi de durabil. Pe de altă parte (...) frica speciilor animale este unică, identică sieşi, imuabilă: frica de-a fi devorat. În timp ce frica omenească, odraslă a imaginaţiei noastre, nu-i una singură, ci multiplă, nu-i fixă, ci veşnic schimbătoare. De unde şi necesitatea de a scrie istoria ei" (p. 19).

346 Dégénérés animos timor arguit, Eneida, IV, 13.

Asumându-şi o atare ţintă, Jean Delumeau nu doreşte să transforme frica într-o monadă omniprezentă, într-o categorie universală care să strivească istoria. Pe pânza trecutului apar şi culori mai puţin sumbre: „De la închipuitele tărâmuri feerice, unde curge lapte şi miere, la fervorile mistice, trecând prin ocrotirea îngerilor păzitori şi cea a Sfântului Iosif, «patronul morţii bune», vom străbate în cele din urmă” – ne asigură autorul – „un univers liniştitor în care omul se eliberează de frică şi se deschide bucuriei” (pp. 43 – 44).

Prima parte a studiului propriu-zis este dedicată „fricilor celor mulţi”.

Morfologia panicilor colective debutează cu frica de mare – regăsită în folclorul maritim, în textele pioase, în adagiile eruditilor, în praful arhivelor portuare, în sfârşit în cronici şi ficţiuni literare. „Moartea pe mare trece drept «nefirească»” – scrie Delumeau – „pentru că multă vreme oceanul a fost privit ca o lume marginală, situată în afara experienţei curente. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât apa, sub aspectul ei masiv, puternic, incontrolabil, profund şi tenebros a fost identificată milenii de-a rândul cu un antielement, dimensiunea negativului şi locul tuturor pierzaniilor” (p. 60). Mitul morţii concepute ca o plecare pe apă – după observaţia lui Gaston Bachelard – este fluviul infernal populat cu o faună monstruoasă de Sirene, Strigoi şi Leviatani. „Stihiile dezlănţuite – furtună sau potop – evocau oamenilor de odinioară întoarcerea la haosul primar. În cea de-a doua zi a creaţiei, Dumnezeu despărţise „apele de sub tărie de cele de deasupra tăriei” (*Facerea* 1, 7). Dacă, fireşte cu îngăduinţa divină, ele se revarsă iarăşi peste marginile statornicite, haosul se face la loc (p. 61). Din abundenţa de mărturii referitoare la variantele talasofobiei ni se pare demnă de semnalat atenţia pe care autorul o acordă textului din *Apocalipsa* 21, 1 – „Şi am văzut cer nou şi pământ nou. Căci cerul cel dintâi şi pământul cel dintâi au trecut; şi marea nu mai era” (*s. n.*). Viziunea Noului Ierusalim, beatitudinea

eshatologică este aşadar „uscată”, lipsită de capcana insondabilă a valurilor şi de nesiguranţa fluidităţii. Evident, în asemenea context, mersul Mântuitorului pe apă anunţă deja semnificaţia unei alte creaţii.

Străbătând până la capăt mările, Jean Delumeau se opreşte pe ţărmul unei dualităţi terifiante: „departele şi aproapele”, traducând în conştiinţe conflictul dintru „nou şi vechi”. Peisajele necunoscute, insulele exotice, antipozii şi fiinţele misterioase bănuite dincolo de orizonturi, pe scurt Noul în toate ipostazele sale, a înscris în istoria fricii capitole multiseculare. Repulsia şi atracţia faţă de noutate izbucnesc în rafale de xenofobie, în deprecierea reciprocă a neamurilor, în multiple încăpăţânări conservatoare: revolte fiscale, ţapi ispăşitori, întoarceri nepotrivite către confortul obişnuinţelor, pedepsirea violentă a inovatorilor.

Interesant este şi faptul că, după ce documentează asiduu atestările individuale ale „misoneismului”, Delumeau se situează în perspectivă macroistorică, explicând în aceiaşi termeni psihologia Reformei: „Conflictele confesionale din secolul al XVI-lea pot fi aşadar privite ca o ciocnire dramatică între două maniere de a refuza noutăţile. Unii voiau să izgonească scandaloasele adiţiuni papale, sub acumularea cărora Biserica romană îngropase treptat Biblia. Ceilalţi se cramponau de formele de cult aşa cum îl ştiau din copilărie şi cum îl practicaseră străbunii lor. Toţi priveau spre trecut. Niciunul nu s-ar fi vrut inovator. Schimbarea constituia pentru oamenii de odinioară o perturbare a ordinii; neobişnuitul era trăit ca o primejdie” (p. 83). Reversul fricii de depărtare şi de nou era, în civilizaţia convieţuirii „faţă-n faţă”, teama de vecinătăţile primejdioase. Neîncrederea în vecin, ce pare a fi stat la originea multor denunţuri pentru vrăjitorie – ne spune autorul – „era o constantă a civilizaţiilor tradiţionale” şi se pare că primul motiv al acestor fricţiuni a fost, cel puţin pentru Europa preindustrială, fenomenul de suprapopulare rurală, în care proximitatea prea insistentă a „celuilalt”

năştea adesea ura.

Profesorul Delumeau abordează, de asemenea, domeniul maleficiilor şi al exorcismelor corespunzătoare, riturile antropice, demonologia exceselor legate de cultul sfinţilor, obsesia licantropiei, imixtiunile magiei în pietatea oficială, liturghiile negre, comerţul cu amulete, discursurile antifeministe, în sfârşit toate gesturile sociale şi individuale chemate să purifice viaţa de zi cu zi şi să îndepărteze ameninţarea permanentă a răului. „Ziua de mâine”, aducătoare de nenorociri, era frecvent îmblânzită prin divinaţie, practicată mai ales sub forma astrologiei. Chiar dacă, de la Fericitul Augustin până în vremea Bisericii tridentine, teologii au condamnat credinţa în determinismul astral pentru a salva acţiunea liberă a providenţei şi au pus mecanica cerească în legătura cu perfecţiunea Creatorului, fatalismul astrologie nu a putut fi complet extirpat, fie că era împărtăşit de oameni instruiţi, ca Paracelsus şi Marsilio Ficino, fie că răvăşea conştiinţa timorată a mulţimilor. Orice anomalie a firmamentului era creatoare de panică şi aducătoare de presimţiri anxioase: eclipsele, cometele şi chiar paşnicul curcubeu pricinuiau spaime colective de anvergură, alături de catastrofele terestre. Pe de altă parte, ele deveneau, în limbajul predicatorilor şi dincolo de recuzarea oficială a astrologiei, cumplite avertismente, semne dumnezeieşti şi îndemnuri şi, dincolo de recuzarea oficială a astrologiei, cumplite avertismente, semne dumnezeieşti şi îndemnuri la pocăinţă adresate în maniera profetismului vechi-testamentar.

A doua mare secţiune a studiului pe care îl prezentăm se intitulează „Trecutul şi tenebrele”, relaţie lesne articulată datorită faptului că „în mentalitatea colectivă, viaţa şi moartea apăreau arareori despărţite printr-o ruptură precisă” (p. 127). Persistenţa credinţei în strigoi şi în rudele lor imateriale dovedeşte până târziu o surprinzătoare vitalitate: este vorba, în fond, de reminiscenţele animismului, de gândirea universului în termenii unui însufleţiri integrale. De la tratatul *Despre*

monştri, scris de învăţatul medic Ambroise Paré, şi imnul ronsardian al demonilor, până la fantomele shakespeareine şi ordaliile la care erau supuse cadavrele, în baza unor minuţioase prescripţii juridice, nicio oprelişte nu a putut modera credulitatea şi teama societăţii occidentale faţă de invazia neîncetată a defuncţilor în viaţa cotidiană a celor rămaşi.

„Existau pe vremuri” – după opinia autorului – „două moduri diferite de a crede în apariţiile morţilor. Unul orizontal, naturalist, străvechi, popular, care afirma implicit supravieţuirea dublului... Cealaltă concepţie, «verticală» şi transcendentală... a fost aceea a teologilor care au încercat să explice strigoii (...) prin jocul forţelor spirituale” (pp. 131 – 32). Coliziunea acestor două vederi s-a rezolvat prin stabilirea deosebirii dintre *fantomă* (halucinaţie autoprovocată, fără temei empiric) şi *spectru*, definit de Noel Taillepied drept „adevărată închipuire a unei substanţe fără trup, care se înfăţişează aievea oamenilor în pofida rânduielilor firii şi înfricoşează”. „Prin urmare” – conchide autorul nostru – „dacă pe plan teoretic supravieţuirea trupurilor defuncte este respinsă ca o eroare, discursul teologic – în schimb, o afirmă (...). Strigoii vin să instruiască Biserica luptătoare, să ceară rugăciuni prin care să se elibereze din purgatoriu, sau să-i admonesteze pe oamenii în viaţă pentru îndreptarea lor” (pp. 134 – 35). Strigoii ofereau astfel, cu generozitate, premisa manipulării puterilor spirituale, mai cu seamă în scopul de a menţine autoritatea unor rituri de trecere din această existenţă compromise printr-o moarte brutală (fetuşi morţi, copii nebotezaţi, femei decedate în timpul naşterii, sinucigaşi, înecaţi din accident etc.). Toate aceste victime ale unor accidente neaşteptate pretindeau, prin remanenţa lor obsesivă, efectuarea unor contra-ritualuri menite să repare ordinea simbolică pe care o tulburaseră în mod involuntar.

Dansurile macabre, strigoii, oamenii-lupi, maleficiile de tot soiul erau contururi ieşite cel mai adesea din

întuneric şi aici putem aminti cu folos cercetările lui Gilbert Durand, datorită cărora vasta simbolică a imaginarului nocturn a fost „adusă la lumină”.

Sfânta Scriptură, dar şi apocrifele biblice, scrierile iudeo-gnostice şi eseniene, precum şi literatura Părinţilor Apostolici abordează şi dezvoltă contradicţia ireductibilă dintre lumină şi întuneric, care metaforizează, în înţeles mistic, pe aceea dintre viaţă şi moarte. Decursă din această moştenire prestigioasă, nictofobia europenilor, în care recunoaştem o temă general umană, s-a ramificat într-o inepuizabilă gamă culturală: ziua şi noaptea, binele şi răul, transcendentul şi imanentul, aurora şi apusul, raţiunea şi nebunia, cosmosul şi haosul, sublimul şi grotescul sunt numai câteva din opoziţiile pe care teama de întuneric pierdută în preistoria păcatului încearcă să le exprime şi să le tranşeze.

Un capitol nu mai puţin interesant studiază tipologia comportamentelor colective în timpul ciumei.

Personaj de o sinistră familiaritate, ciuma a bântuit Europa secolelor XIV-XVIII cu o frecvenţă aproape anuală. Ea marca printr-o creştere subită a mortalităţii perioadele de foamete, decupând crizele ciclice de subzistenţă cu o rigoare, după opinia autorului, niciodată dezminţită. Odiosul ei tablou clinic, atacul fulgerător, agonia penibilă care o însoţeşte şi neputinţa medicilor au contribuit în egală măsură la înţelegerea epidemiei ca pedeapsă divină şi la reprezentarea ei sub forma unei ploi de săgeţi abătute de mânia cerească asupra unei umanităţi în derută: de aici, amploarea pe care a cunoscut-o cultul Sfântului Sebastián, de aici descrierea tristelor exoduri care amestecau stările sociale cu deziluziile, de aci înfăţişarea funestă a gropilor comune, baricadările, depravarea, parfumurile tari, învălmăşite cu duhorile pestilenţei. Acest furnicar lugubru avea totuşi virtutea de a despărţi, ca într-o Judecată de Apoi, bunii de răi, eroii de cei care dezertau lamentabil în faţa nevoilor carităţii.

Ultima secţiune a primului volum se încheie cu o

analiză consacrată raporturilor dintre frică şi răzvrătire. O anchetă aproape completă relevă substratul defensiv şi revendicativ al revoltelor locale şi al războaielor religioase, dezbate apoi argumentele şi contraargumentele legate de statutul biologic al agresivităţii, descrie mecanismele refulării şi apoi pe cele alternative, ale sublimării fricilor, explică utopiile justiţiare ale dezmoşteniţilor sau protestele excomunicaţilor, de la flagelaţi şi iniţiatorii cruciadelor populare de tip hussit, până la reveriile militante ale grupărilor hiliaste.

Volumul secund cuprinde analiza fricilor „endogene”, a spaimelor care nu rezultă din ameninţarea imediată, ci din calculul înfricoşat al probabilităţii eshatologice. Oamenii au frici cotidiene, frici periodice, dar şi frici permanente, intratabile, constituţionale. Acestea din urmă, coborâte dintr-un Apocalips perpetuu, sunt cu mult mai presante şi cotropitoare decât epidemiile, rapacitatea tâlharilor, abuzurile fiscale sau foametea, pentru că vizează finalităţile istoriei. Verificând documentele acestei perioade, Jean Delumeau distinge două mari viziuni eshatologice, aceea a Mileniului şi aceea a Judecăţii de Apoi: prima este intrinsec optimistă, fiindcă anunţă – în stilul adoptat, spre exemplu, de scrierile lui Gioacchino del Fiore – instaurarea Dreptăţii, abolirea discriminărilor şi promovarea năpăstuiţilor; cea de-a doua, ceas al decadenţei, care suprimă timpul de penitenţă, odată cu Timpul, este dimpotrivă dură, severă, împovărată cu defetism. Drama liturgică (necunoscută în orientul bizantin, cu singura excepţie a piesei Χρίστος πασχών, se aplică asupra judecăţii, în vreme ce tiparniţele difuzează neîncetat vieţi ale lui Antihrist, Prognostikon-uri despre vârstele lumii, Profeţii şi Apocalipsuri pe gustul dornic de senzaţii tari al reformatorilor. Mişcările sociale asociate Reformei şi-au legitimat atunci virulenţa referindu-se – cu o retorică inflamată – la clasica ecuaţie crimă – sancţiune divină. Căutând să salveze onoarea şi majestatea divină, Luther personal opina că „lucrurile au mers prea departe

ca să mai încapă răbdare de la Dumnezeu”. Frază-cheie, care explică la fel de bine delirul sfârşitului iminent, deplângerea vlăguirii morale a omenirii, constatarea împuţinării resurselor şi a îmbătrânirii lumii, „aritmetica profeţiilor”, fără apel. Asemenea premoniţii surde şi oarbe au favorizat – aşa cum ne arată Jean Delumeau în următoarea secvenţă a cărţii sale – răspândirea, poate fără precedent, a satanismului. Deprecierea papalităţii a oferit lumii protestante o serie de libertăţi pe fundalul cărora un întreg carnaval diavolesc s-a desfăşurat pe claviatura tuturor trivialităţilor. Reprezentările populare, diforme, hâde, pline adesea de grosolănii şi atrocităţi, se completau cu disputele savante ale demonologilor, preocupaţi de topografia infernului, exact la un mileniu după ce PseudoDionisie Areopagitul studiase cu aceeaşi aviditate reliefurile Paradisului.

Tot atât de deprimantă pare să fi fost şi acţiunea agenţilor lui Satan, în avangarda cărora se detaşează idolatrii şi musulmanii: leitmotivul primejdiilor necredinţei a venit în prim plan odată cu descoperirea Americii, când mentalitatea europocentristă deja stânjenită de ereziile islamice s-a văzut confruntată cu bizareria, de atâtea ori mai şocantă, a unor formule religioase complet rupte de tradiţiile meditemeene. Succesul militar al conchistadorilor ilustra superioritatea creştinismului, aşa cum odinioară Yahwe învinsese – datorită fidelităţii trimişilor Săi – aroganţa baal-ilor cananeeni. În ceea ce priveşte înaintarea musulmană, istoricul deosebeşte mai multe atitudini: clerul catolic – ameninţat probabil în privilegiile sale – vede în Islam celălalt nume al diavolului şi imaginează noi cruciade; teologii protestanţi consideră că biruinţa necredincioşilor este datorată mulţimii viciilor în care se complac creştinii; în timp ce intelectualitatea umanistă caută, în limbajul unui logocentrism platonizant, amintind de teologia Sfântului Justin Martirul, punctele de contact, afinităţile, valorile deţinute de adversar. În acelaşi dosar regretabil al intoleranţei intră şi avatarele

antisemitismului, corelate formal cu mutaţiile conjuncturii economice şi schimbările demografice: dincolo de pretextul concurenţelor, se denunţă însă isteria nudă; dincolo de inerţia acuzaţiilor (deicid, profanare, omor ritual, magie neagră), bunul-simţ acuză la rândul său fanatismul dezlănţuit.

Un al treilea „agent al Satanei” este femeia. Autorul ne menajează stupoarea, indicând rădăcinile paleolitice ale antifeminismului, ambiguitatea femeii ca dătătoare de viaţă şi vestitoare a morţii în cultele zeiţelor-mame, rostul Amazoanelor, Parcelor şi Eriniilor care ipostaziau în lumea greco-latină naţionalitatea destinului alături de prestanţa sofianică a Athenei, caracterul înnoitor al atitudinii Mântuitorului faţă de femeie şi demnitatea extraordinară a Sfintei Fecioare, în sfârşit piedicile care au stat în faţa universalismului evanghelic ca urmare a „structurilor patriarhale ale evreilor”, cât şi tradiţiilor greceşti care preconizau detaşarea de realităţile terestre. Aceasta scurtă istorie a misoginismului, cu perioadele ei de paroxism şi de remisiune, cu motivaţiile ei abil camuflate, ne înfăţişează tabloul unui rechizitoriu aberant şi nedrept. Cu toate acestea, procesul antifeminismului, povestit de Jean Delumeau în baza unei documentaţii impresionante, descifrează frustrări şi dorinţe mai adânci, neelucidate prin simpla stabilire a „vinovaţilor” Cartea prezentată aici este bogată în sensuri şi informaţii, pe care o expunere rapidă şi descriptivă le schematizează şi le sărăceşte inevitabil. Ştiinţa întinsă, forţa analitică, simpatia superioară faţă de slăbiciunile trecutului, dar şi intransigenţa morală faţă de excesele sale, darurile de stilist exersate în cea mai bună tradiţie franceză sunt calităţi confirmate pas cu pas de-a lungul lecturii. Profesorul Jean Delumeau a întreprins o sinteză în spatele căreia se conturează în filigran, aşa cum afirmă el însuşi, „o filosofie a istoriei, un pariu asupra devenirii umane şi mai ales convingerea că secolele nu se repetă, că umanitatea e înzestrată cu o facultate creatoare

inepuizabilă şi ireversibilă...”

(„Studii teologice”, nr. 6, noiembrie-decembrie 1986)

Scrierile Sfântului Vasile cel Mare[347]

Editarea unui *corpus patristic*, în limba română, constituie un eveniment spiritual comparabil, poate, la nivelul implicaţiilor sale, cu acela al emancipării cultului de sub tutela slavonei liturgice. Ca şi atunci, o valoare este decriptată, un adevăr se restituie, un sens fundamental îşi regăseşte transparenţa.

Operele Sfinţilor Părinţi configurează, alături de acelea ale Sfintei Scripturi, chipul uman al rostirii divine. Ele sunt, prin urmare, singura oglindă în care mesajul Evangheliei se reflectă nedeformat şi, *ipso fado*, supremul criteriu de verificare a dreptei credinţe. Această rodnică şi multiformă literatură, integrată în iconomia autorevelării lui Dumnezeu în istorie, transcende sfera literelor profane şi transmite în timp, până la noi, o rază din desăvârşirea autorilor ei. Nu înţelegem însă, cel mai adesea, *transcendenţa hristoforă* a teologiei părinţilor şi acest fapt se petrece mai ales atunci când nu îi tratăm *persoane*, ci îi ipostaziem hieratic, *qa personaje* suprapuse şi intangibile. Cinstirea lor autentică pretinde, dimpotrivă, stăpânirea unui instrumentar hermeneutic riguros, singurul în stare să dezvăluie miezul peren al textelor.

Exegetul actual, respectiv acela care nu se iroseşte în inerţii ditirambice, are oricând la îndemână, pe lângă zestrea interioară a credinţei, preţiosul auxiliar al filologiei clasice. Adevărata *clavispatrum* ţine astăzi de cunoştinţele cele mai diverse: relaţiile creştinismului cu societatea Antichităţii târzii, istoria comunităţilor şi a instituţiilor, hagiografia şi istoria spiritualităţii, arta, arheologia, codicologia, papirologia şi prosopografia etc. sunt discipline şi preocupări relativ recente, care colaborează la precizarea unui tablou cât mai veridic, la recuperarea

---

347 Sfîntul Vasile cel Mare, Scrieri (partea I), P.S.B., volumul 17, 650 pagini. Traducere, introducere, note şi indici de Preot Profesor Dumitru Fecioru.

exhaustivă a înţelesurilor sedimentate în trăirea Părinţilor. Şi aici trebuie spus că surplusul de pozitivitate, activia detaliului sau rigoarea ştiinţifică nu afectează condiţia teologică a discursului, întrucât scrisul Părinţilor nu poate fi abordat cu folos decât printr-o lectură „sympathetică”, adică printr-o identificare concretă, printr-o aderare completă la profunzimile pe care le dezvăluie.

Se ştie că în Ortodoxie, calitatea de *Pater Ecclesiae* este atribuită în funcţie de patru exigenţe: a) dreapta credinţă a doctrinei; b) sfinţenia vieţii; c) consensul Bisericii; d) antichitatea, respectiv apartenenţa cronologică la unul dintre primele opt veacuri ale erei creştine. Canonizând aceste criterii, Biserica a recunoscut implicit nu numai caracterul imuabil al adevărului revelat, ci şi faptul că aceeaşi unică şi irepetabilă „patristicitate” se manifestă în scrisul teologilor ecumenici, de la autorii post-apostolici până la Sfântul Ioan Damaschin. Se poate afirma deci, în mod analogic, că aşa cum *Scriptura scripturae interpresy* literatura părinţilor se luminează prin ea însăşi şi numai atunci când este studiată global, ca deplinătate indivizibilă, surprinsă dincolo de varietatea – istoric condiţionată – a formelor sale.

Acesta ni se pare a fi şi temeiul datorită căruia traducerea fructuoasă a operelor patristice nu putea avea loc decât în cadrele vaste ale unei colecţii (*collectio* înseamnă tocmai strângere la un loc, reconstituire). Simplele florilegii, traducerile sporadice, *catenae*-le, parafrazele şi prelucrările omiletice de până acum nu reuşeau să împlinească decât parţial nevoia Bisericii de a-şi racorda viaţa spirituală la învăţăturile părinţilor săi.

Nu de mult, a apărut în deja prestigioasă serie „Părinţi şi scriitori bisericeşti” – care va îngloba în final 90 de tomuri masive – un nou volum, cuprinzând opera omiletică a Sântului Vasile cel Mare. Opera Sântului Vasile, venerat în întreaga lume ortodoxă în rândul celor trei mari ierarhi şi dascăli ai Bisericii (alături de Sântul Ioan Hrisostom şi Sântul Grigorie de Nazianz), nu s-a limitat,

bineînţeles, la atât: ea conţine, în egală măsură, opere ascetice[348], dogmatice[349] sau epistolare[350]. Dar geniul marelui cappadodan s-a exprimat în toată singularitatea lui tocmai pe tărâmul omiliei, respectiv în acea specie literară în care spiritualitatea Bisericii şi-a aâat cea mai originală formă de manifestare. Putem sprijini atare judecată de valoare, zăbovind o clipă asupra sensurilor pe care le-a primit cuvântul omilie (ί ομιλία) în cultura patristică. Cuvântul este atestat şi în epoca precreştină, dar acoperă acolo o gamă semantică lipsită de pondere spirituală: „reuniune” sau „adunare”[351], „vizită” sau „apariţie”[352], „conversaţie familiară”[353], în sfârşit, „relaţie intimă”[354] şi „folosire curentă a unui nume”[355]. Trecând în sfera creştină, termenul se încarcă treptat cu accepţii noi, ramiâcate pe două mari direcţii: A. „Întâlnire”, „contact social”, dar mai ales „comuniune spirituală cu Dumnezeu”[356] şi „concentrare asupra studiilor divine” 11 şi B. „comunicare orală”, „cuvinte spuse, sau scrise, înfăţişând expresia completă a unei gândiri”[357], „învăţătură” şi „discuţie”, formulă valedictică”, îndemn”, „discurs”, mai ales despre cuvântările episcopale, deosebite de tratate (λογοί) prin caracterul lor retoric şi spontan[358]. Din toate exemplele precedente, putem sesiza

348 Sermoncs ascetici, Migne, P. G., 31, 869 sq.

349 Adversus Eunomius litri tres, Migne, P. G., 29,197 sq.

350 366 de scrisori, în Migne, P. G., 32,220 sq.

351 Herodot, 3,81.

352 Sofocle, Elektray 418.

353 Xenophon, Mem., 1,2,6.

354 Aristotel, 1st. Anim., 7,1.

355 Diogene Laertios, 10,67.

356 Ex. Clement Alex., Stromate, 6,12, în Migne, P. G., 9,325 A sau Basilius Seleucensis, Orationes, 3,3, în Migne, P. G., 85,60 B.

357 Sfîntul Iustin Martirul, Dia/ogus cum Tryphone, 128,2, în Migne, P.G.,6,776 A.

358 Photius, Bibliothecae codices, 172-174, în Migne, P. G., 103,501 CD.

nu doar marea demnitate a acestui termen în vocabularul patristic, dar şi faptul că el – ca şi specia literară în care s-a concretizat – au izbutit să ilustreze nu atât elocinţa păgână încreştinată, cât relaţia directă şi spirituală dintre episcop şi comunitate. Altfel spus, în slujirea omiletică a episcopului, exercitată de obicei în plină synaxă liturgică, găsim valoarea local-sobomicească a cuvântului şi II regăsim totodată pe Hristos, în mijlocul mulţimilor din Evanghelie.

Din acest punct de vedere, omilia verifică în viaţa comunităţii natura dialogică a creştinismului şi condiţia perihoretică a adevăratei iubiri. Diferenţa dintre omilie, ca rostire vie, şi tratat (λόγος), ca formă literară elaborată în baza unor reguli fixe, este evidentă în orice comparaţie: dacă alăturăm, de pildă, omiliile vasiliene şi tratatul *De virginitate*, scris de fratele marelui ierarh, Sfântul Grigorie de Nyssa, putem constata, pe drept cuvânt, că abia cu genul omiletic oratoria creştină s-a individualizat ca specie complet nouă, eliberându-se de prescripţiile celei de-a doua sofistici şi în genere de locurile comune ale întregii retorici păgâne. Ar fi desigur himeric să ne imaginăm că un intelectual de talia Sfântului Vasile s-ar fi putut desprinde brusc de ambianţa rafinat-elenistică în care se formase: performanţa sa nu rezidă deci într-o detaşare virulentă de tiparele antice, în maniera luitaţian Asirianul, de pildă, ci în aptitudinea de a imprima unei tehnici venerabile – golită treptat de conţinut – suflul de viaţă făcător al *Noului Testament*. În felul acesta, oratoria păgână, care făcuse şi desfăcuse destinele Romei şi pe cele ale *polis*-ului elin, a putut trăi altă viaţă în cetatea lui Dumnezeu.

Volumul de care ne ocupăm aici nu reprezintă în scrisul nostru teologic o apariţie fără precedent, dat fiind că personalitatea şi opera Sfântului Vasile au devenit de multă vreme şi într-o considerabilă măsură familiare românilor[359]. Pe cel puţin două coordonate ale istoriei

359 Actualul Intîistătător al Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte

noastre, contactul cu teologia Sfântului Vasile a căpătat, dintru început, o semnificaţie *constitutivă*, dacă ne gândim la faptul că Liturghia sa a iniţiat în Taina Sfintei Euharistii şi a instruit din punct de vedere moral-religios poporul drept-credincios de pe aceste meleaguri, sau la acela că întreaga spiritualitate a monahismului ortodox este – chiar în absenţa unei titulaturi eponime – marcată de duhul gândirii vasiliene. Începând cu era tiparului, influenţa marelui ierarh s-a accentuat şi s-a putut cu atât mai lesne particulariza, astfel încât bibliografia aferentă ei a ajuns să cuprindă – după cum aflăm din volumul omagial editat la aniversarea a 16 secole de la săvârşirea Sfântului Părinte – nu mai puţin de 356 de studii, traduceri, referinţe în lucrări generale etc.

Chiar editorul prezentului volum, distinsul Preot Profesor Dumitru Fecioru, nu face decât să încununeze astfel un efort mai vechi, în care s-au înscris şi alte tălmăciri vasiliene[360]. Asemenea larg interes este întru totul justificat: ţinuta *paideumatică* a operei ilustrului cappadocian, maniera exemplară în care a reuşit să armonizeze καλοξαγαθία elină şi φιλοκαλία creştină, evitând excesele inerente conflictului dintre „Atena" şi „Ierusalim", spiritul universal şi irenic cu care a întâmpinat calomniile eterodocşilor şi geloziile imperiale, constituie tot atâtea „pietre vii" în templul adevăratei demnităţi, răspunsuri la chemarea Evangheliei şi argumente ale puterii acesteia de a restaura chipul divin al omului, care nu puteau fi, desigur, ignorate.

*

Patriarh Teoctist, a publicat pe această temă un interesant studiu intitulat Opera Sfîntului Vasile cel Mare în evlavia credincioşilor ortodocşi români, în care a reliefat amănunţit respectiva înrîurire în vechile cărţi de cult, folclorul religios etc. V. Sf întul Vasile cel Marey în „Biblioteca teologică", nr. 3, Bucureşti, 1980, pp. 7-23.

360 Amintim în context: Cuvînt de laudă la prăznuirea celor 40 de mucenici, celebra omilie Ad adolescentes de legendis librum gentilium din Migne, P. G., 31, 564 sq. - text clasic în privinţa raportului dintre revelaţie şi cultura păgînă, tradus încă din 1935; De jejunio ortio tertia, cu paternitate disputată, din Migne, P. G., 31,1507 sq.

Volumul se deschide cu un substanţial studiu introductiv, în care editorul şi traducătorul prezintă, pe două secţiuni, toate informaţiile biobibliografice necesare bunei înţelegeri a textului. Studiul se inaugurează cu inventarierea izvoarelor (critice, panegirice, istorice) care narează viaţa sântului părinte, urmând cu precădere elogiul funerar alcătuit de Sântul Grigorie Teologul: influenţa decisivă a mediului familial, dominat de o patriarhală şi adâncă evlavie, perioada studiilor – în oraşul natal, la Constantinopol şi în prodigioasă cetate a Atenei, pe care Cicero o considerase cândva drept „izvoditoare a tuturor învăţăturilor" (*omnis doctrinarum inventrices*), contactele avute cu cercurile monahale din Egipt, Siria şi Palestina, hotărârea de a renunţa la vanitatea carierei de retor şi retragerea în *asketerion*-ul de la Annesi, în sfârşit, fertila vreme a episcopatului – împărţită între filantropie şi meditaţie teologică, ilustrează atât eminenţa unui ierarh, cât şi întreaga măreţie a secolului de aur. Dincolo de aspectul pronunţat hiperbolic al genului encomiastic – de care Sântul Grigorie de Nazianz şi biografii ulteriori vor fi trebuit fără îndoială să ţină cont –, admiraţia noastră faţă de viaţa în Hristos a marelui dascăl rămâne neclintită şi purtătoare de îndemnuri. El a ferit de arianism Ortodoxia, fără preţul fanatismului, a practicat virtuţile fără viclenii fariseice, a transformat slujirea firească a aproapelui într-o supremă filosofie, a împărţit lumină păstoriţilor săi nutrindu-i cu hrana îngerească a cuvântului, a transformat slăbiciunile omeneşti, convertind neputinţa în imn închinat lui Dumnezeu.

Studiul introductiv se încheie cu prezentarea operei Sântului Vasile: suntem rând pe rând înştiinţaţi asupra ediţiilor consacrate acesteia, începând cu aceea erasmiană de la Basel (1532) până la cele inserate în marile colecţii patristice moderne. Ni se înfăţişează, mai apoi, cu ajutorul unor minuţioase fişe, operele propriu-zise, clasificate atent şi însoţite de menţionarea tuturor traducerilor româneşti, integrale sau parţiale, întreprinse de-a lungul timpului.

Deosebit de folositoare, pentru toţi cei care vor dori să adâncească în viitor semnificaţiile universului vasilian, ni se pare a fi şi iniţiativa de a strânge laolaltă toate titlurile studiilor româneşti, precum şi cele ale principalelor contribuţii străine dedicate vieţii, operei şi doctrinei sfântului părinte[361].

Prima secţiune a volumului pe care îl prezentăm aici conţine traducerea celor nouă omilii la Hexaemeron, consacrate – aşa cum reiese din titlu – comentării referatului biblic al creaţiei. (*Facerea* 1, 1 – 26). Tema originilor a pasionat cugetarea patristică. Dar, dat fiind că alegerezele şcolii alexandrine nu au reuşit să extragă învăţătura Bisericii din oceanul de ipoteze cosmogonice păgâne, teologia post-origeniană a preferat, în compensaţie, exegeza literală a *Genezei,* mai puţin spectaculoasă, dar în mod sigur mai limpede. Acesta este şi cazul Hexaemeronului vasilian, care a furnizat modelul şi tonul exegezelor similare din Apus, de la opera omonimă a Sântului Ambrozie al Milanului[362], până la tratatul augustinian de *Genesi ad litteram*[363]. Atunci când vedem în Hexaemeron o încercare de a transpune Scriptura în limbajul literar şi ştiinţific al secolului IV, nu trebuie totuşi să diminuăm importanţa legăturilor dintre gândirea Sântului Vasile şi mentalitatea origeniană: provincia Cappadociei fusese evanghelizată în secolul III de către

361 Ne îngăduim să amintim aici cîteva studii de ultimă dată nemenţionate în volum: Benoît Gain, VEglise de Cappadoce au IV-e siècle d'apres la correspondence de Basile de Cesarée (330-379), în „Orientalia Christiana Analecta”, nr. 225, Roma, 1985,461 p.; K. Zelzer, L'Histoire du texte des Règles de S. Basile et de S. Benoît à la lumière de la tradition gallo-franc, în „Regulae Benedicti Studia”, 1986; J. A. Martinez Conesa, Imâgenesy motivos clâsicos en la pedagogia de Basilio el Grande, în „Estudios clàsicos”, 88 (1984), pp. 401-410; J. R. Pouchet, Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarsey în „Bulletin de littérature ecclésiastique”, (87) 1986, apud „International Association for Patristic Studies”, „Bulletin d’information et de liaison”, 1986, Brepols Publishers, pp. 37-38.

362 Migne, P. L., 14,123-274.

363 Migne, P.L., 34,245-486.

Sântul Grigorie Taumaturgul – elev al maestrului alexandrin – şi tot el convertise la creştinism pe bunicii sântului ierarh. Firmilian de Cezareea fusese, de asemenea, discipolul lui Origen, iar Sântul Vasile alcătuise el însuşi, în perioada exerciţiilor sale monahale, o antologie intitulată Ὠριγένους φιλοκαλία.

Omiliile la Hexaemeron abundă în informaţii provenite din ştiinţa vremii, dar şi din *Istoriile naturale* ale Antichităţii (Elian, Plutarh), din care colportează date de astrologie populară şi explicaţii fizice în mare măsură fabulate. Astăzi, aceste interpretări nu mai au o întemeiere pozitivă şi pot interesa exclusiv istoria ideilor ştiinţifice, ca parte a istoriei spiritului uman în genere. Putem însă remarca faptul că importanţa şi actualitatea Hexaemeronului stau într-un strat mai adânc al textului: ne referim, dincolo de aparenţa didactic-parenetică a scrierii, la felul în care ea comunică, din adâncimile sufleteşti ale autorului, ceea ce Rudolf Otto numea „sentimentul stării creaturale”. Această intuiţie a lumii ca „palimpsest” al slavei divine – care stă la temelia mentalităţii analogice a Sfinţilor Părinţi – răzbate impetuos din fiecare filă a Hexaemeronului, aplecându-se, printr-o contemplaţie delicată şi iubitoare, spre ansamblul creaţiei, de la târâtoare la aştri. Altfel spus, frumuseţea textului este *religioasă* şi el trebuie pus la inimă numai întrucât îl priveşte pe Hristos ca miez al cosmosului creat, aşadar că instrument, izvor şi model al creativităţii umane. Într-adevăr, *hristocentrismul* este cheia acestei Liturghii cosmice, în care toate fiinţele create sunt descrise prin prisma raţionalităţii şi a tensiunii lor către un scop exact: „Vreau să rămână în tine şi mai puternică minunea creaţiei” – scrie Sfântul Vasile – „pentru ca oriunde te-ai găsi şi lângă orice fel de plantă te-ai afla [este vorba de versetul de la *Geneza* 1, 11 – n.n.] să-ţi aduci aminte cu tărie de Creator” (p. 121). Iar în altă parte: „Şi a văzut Dumnezeu că este frumos”. „Prin aceste cuvinte, Scriptura nu vrea să spună că cele făcute de Dumnezeu I-au încântat

ochii lui Dumnezeu, nici că Dumnezeu priveşte frumuseţile făpturilor cum le privim noi; ci frumosul, în înţelesul dat aici de Scriptură, este *ceea ce-ifăcut în chip desăvârşit şi serveşte bine scopului pentru care a fost făcut*. Deci, Dumnezeu, punând mai dinainte un scop precis creaţiei Sale, a examinat, cu raţiunile Sale de Creator, pe cele create, parte cu parte, şi le-a lăudat pentru că împlinesc scopul pentru care au fost create" (p. 108 – 109 – *s*. *n*.).

Unii cercetătorii sunt de părere că Hexaemeronul a rămas neterminat, adică lipsit de comentarea antropogoniei, de care s-ar fi ocupat, în continuare, Sfântul Grigorie de Nyssa[364]. Totuşi, paternitatea vasiliană a acestui text, publicat de abatele Migne şi sub numele Sfântului Vasile[365] şi retipărit în „Sources Chrétiennes"[366], pare astăzi incontestabilă, mai ales dacă ţinem seama de faptul că o serie de concepte specifice antropologiei gregoriene nu sunt identificate aici[367]. Ar fi desigur de dorit ca şi acest text, de o mare subţirime spirituală, să fie restituit printr-o neîntârziată tălmăcire: sfântul părinte considera el însuşi că „istoria aceasta [*/*. *e*. *Geneza* 1, 1 – 26] este o pedagogie a seminţiei omeneşti" (οὔτω ί ιστορία παί δευσις έστιν του βίου του ανθρωπίνου), iar dacă „preludiul creării noastre (comentat în Hexaemeron) constituie o veritabilă teologie (προοίμιον της ήμετέρας γενέσεως θεολογία αληθινή) putem cu atât mai mult vedea în comentariul facerii omului o încununare necesară.

Volumul cuprinde şi foarte mişcătoarele omilii la 13 dintre Psalmi. Sfântul Vasile priveşte Psaltirea ca pe o *summa* a teologiei biblice şi poate că tocmai această apreciere superlativă a determinat ulterior situarea ei în

---

364 Gregorius Nyssenus, De hominis optficio, în Migne, P. G., 44,257-297.

365 Migne, P. G., 30,9 A - 61 D.

366 Basile de Cesaree, Sur lorigine de Vhomme, S.C., 160, Paris, 1970.

367 De pildă, împărţirea fiinţei umane pe trei nivele: fizic (φυσική), senzorial (αισθητική) şi raţional (λογική), ca ecou la trihotomismul paulin: trup (σώμα), suflet (φυκή) şi duh (πνεύμα).

centrul evlaviei medievale[368]. Şi virtuţile reliefate de sfântul părinte sunt adevăruri de care nu ne îndoim nici astăzi; căci *Psaltirea* uneşte realmente, sub învelişul ritmic al versurilor, profeţia şi amintirea istoriei sfinte, reflecţia sapienţială şi îndemnul moral, rugăciunea fierbinte şi bucuria de a fi, pocăinţa şi imprecaţia. „Ce nu poţi învăţa din *Psalmi*?", se întreabă retoric marele cappadocian. „Nu oare, măreţia bărbăţiei? Nu oare, exactitatea dreptăţii? Nu oare, sfinţenia castităţii? Nu oare, desăvârşirea înţelepciunii? Nu oare, chipul pocăinţei? Nu oare, măsura răbdării? Nu oare tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În *Psalmi* este cu putinţă să găseşti învăţătura desăvârşită despre Dumnezeu, prevestirea despre venirea în trup a lui Hristos, ameninţarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduinţele slavei, descoperirile tainelor; toate sunt strânse ca într-o mare şi obştească vistierie în cartea *Psalmilor*..." (p. 184).

Inspiraţia divină a *Psaltirii* – mereu subliniată în scrierile părinţilor[369] – este în mare parte exprimată în omniprezenţa cultică a psalmilor, de la împărtăşanie până la slujba înmormântării. „Toţi în comun" – scrie Sfântul Vasile într-o epistolă – „înalţă Domnului, ca dintr-o singură grupsalmul *mărturisirii*[370]. Omiliile vasiliene la *Psalmi* nu reprezintă o apariţie izolată în spiritualitatea patristică:

368 Din acest punct de vedere, ar trebui rectificată opinia conform căreia traducerea Psaltirii în limbile naţionale (J. Du Bellay, Kochanowski, Mitropolitul Dosoftei etc.) ar fi exclusiv inspirată de supraevaluarea Vechiului Testament în pietatea protestantă. Ediţiile recente ale Psaltirii (ex. cea din 1984) au în frunte, nu întîmplător, excerpte din omiliile vasiliene. Cultul Bisericii Ortodoxe este atît de mult îndatorat Cărţii Psalmilor încît, într-o eventuală dispută pe această temă, s-ar putea relua pro domo, argumentul juridic al prescripţiunii, formulat odinioară de Tertulian.

369 Ex. Sfîntul Athanasie, Orationes très advenus Arianos, în Migne, P. G.,26,253 B.

370 Γιάντες χοινή ώς έζ ενός στόματος ... τον έξομολογήσεως φαλμόν άναφέρουσι τω κυρίω, epistola 207, în Migne, P. G., 32,764 B.

Origen[371], Eusebiu de Cezareea[372], Atanasie cel Mare[373], Sfântul Grigorie de Nyssa[374], Diodor din Tars[375], Teodor de Mopsuestia[376] – în sfera orientală şi de limbă greacă a imperiului, sau Sfântul Ilarie din Pictavium[377], Fericitul Ieronim[378] şi Fericitul Augustin[379] – în sfera lui occidentală şi de limbă latină, au participat, prin opere de întinderi şi profunzimi diferite, la comentarea *Psalmilor,* constituind astfel o foarte puternică tradiţie exegetică. Cititorul omiliilor Sântului Vasile va putea constata, neîndoielnic, măsura covârşitoare în care interpretarea marelui cappadocian a consolidat acest patrimoniu, dezvolţind, pe linia alegorismului şi a jocului de oglinzi dintre cele două Testamente, moştenirea teologiei alexandrine şi oferind, pe de altă parte, posterităţii, un model perfect de echilibru, de la puritatea atică a stilului până la patosul dialogic al expunerii, amploarea perioadelor şi bogăţia nespusă a tropilor.

Ultima secţiune a volumului cuprinde 24 de „omilii şi cuvântări” dedicate unor subiecte de natură duhovnicească, dogmatică, morală, social-comunitară şi

---

371 Selecta in Pss., în P G., 12,1053 sq.y Excerpta in Pss., în P G., 17, 105 sq. şi Fragmenta in Pss.y în R. Cadiou, Commentaires inédits sur la Psaumesy Paris, 1936.

372 Commentarius in Pss.y (1-118), în P G., 23, 66 sq. şi Pss. 119-150y în PG., 24,76 sq.

373 Sfîntul Athanasie cel Mare, Expositio in Psalmos şi Fragmenta commentarii in Pss.y în P G., 27,56 sq. şi 548 sq.

374 Sfîntul Gregorius Nyssenus, Psalmorum tituliy în P G., 44, 432, 488 şi Homilia in Ps. 6, ibidem , 608.

375 Proemium in Ps. 118yin L. Mariés, Recherches de Science Religieuse, 9, Paris, 1919, p. 90.

376 Fragmenta in Pss.y în P G., 33,1587.

377 Fragmenta commentarii in Pss.y în P G., 66,648.

378 Se păstrează numai compilaţia apocrifa Breviarum in Psalmos, în Migne, P L., 26, 821-1270, cuprinzînd piese scurte („comentarioli”). Marele său Tractatus in Psalmos nu ni s-a păstrat.

379 Operă a unei vieţi întregi, renumitele Enarrationes in Psalmos conţin un comentariu omiletic integral; în P. L., 36,67-1028 şi 37,1033-1966.

panegirică. Toate aceste texte mărturisesc complexitatea preocupărilor Sântului Vasile şi demonstrează, în acelaşi timp, simbioza posibilă şi necesară dintre erudiţie şi modestie, inteligenţă şi candoare, asceză şi dăruire. Exerciţiul oratoric spontan şi caracterul ocazional al cuvântărilor nu ştirbesc cu nimic densitatea teologică şi virtutea lor ziditoare de suflet. Cu deosebire faimoase sunt, în ăora elocinţei vasiliene, cele două cuvântări *Despre post*, omilia la cuvintele „Ia aminte de tine însuţi”, cea adresată bogaţilor, teodiceea omiletică”. *Dumnezeu nu este autorul relelor*, omilia a XI-a Despre *invidie*, cea de-a XVI-a, dedicată prologului ioanele, omilia *către tineri*, precum şi vehementa diatribă împotriva sabelienilor, a lui Arie şi a anomeilor. Fiecare dintre ele ar merita cu prisosinţă un comentariu separat, dată ăind abundenţa formulărilor memorabile, originalitatea, dar şi consecvenţa biblică a teologhisirii şi, nu în ultimul rând, izbândirea lor literară.

Cu titlu de exemplu, ne vom opri aici numai la omilia a III-a, la cuvintele din *Deuteronom* 15, 9: „Ia aminte la tine însuţi” (πρόσεχε σεαυτω). Cuvântarea aceasta poate a înţeleasă ca replică teologică, respectiv ca răspuns creştin la binecunoscutul precept păgân înscris pe frontispiciul oracolului delphic: „Cunoaşte-te pe tine însuţi”. (Γνώ9 ι σεαυτόν). Paralela este înlesnită şi de considerentul că deviza Sfântului Vasile: „Măsura este cel mai bun lucru dintre toate” reprezintă echivalentul clar al celuilalt precept de la Delphi: „Nimic prea mult” (μηδέν αγαν). Aici însă, condiţiile examenului lăuntric sunt altele: întreaga experienţă „autoptică” a celor vechi, care nu izbutise să depăşească închiderea sceptică în sine şi egoismul absurd al sinuciderii „filosofice”, apare schimbată de lumina lină a revelaţiei. Trezvia este, după Sfântul Vasile, calea salvării omului din întunericul păcatului: „Fiecare animal” – scrie el – „are, prin fire, de la Dumnezeu, creatorul lumii, instinctul conservării fiinţei sale (...). Nouă însă, Dumnezeu, învăţătorul nostru, ne-a dat această mare

poruncă, ca noi să facem cu ajutorul raţiunii, ceea ce animalele fac din instinct[380]. „Luarea aminte este dublă: una, prin care privim lumea înconjurătoare cu ochii trupului; alta, prin care contemplăm pe cele nemateriale, cu puterea raţională a sufletului”. Şi în continuare: „Cunoaşte că viaţa noastră este dublă: una, proprie trupului, iute trecătoare; alta, înrudită cu sufletul, fără de sfârşit... Nu te alipi de cele trecătoare ca şi cum ar fi veşnice, nici nu dispreţul pe cele veşnice, ca şi cum ar fi trecătoare (...). Ia seama, cu toată luarea-aminte de tine însuşi, ca să ştii să împarţi fiecăruia ce-i de folos: trupului hrană şi îmbrăcăminte; sufletului, dogmele credinţei, creştere bună, deprinderea virtuţii, îndreptarea patimilor” (pp. 366 – 369). În cadrul metafizic astfel creat, marele ierarh aplică îndemnul scripturii pe planul vieţii zilnice, presărând exhortaţia cu pilde concrete: „Nu-ţi imagina cele ce nu există, ci întrebuinţează spre folosul tău cele ce sunt!” (...). „Întoarce-ţi ochiul sufletului spre cercetarea propriilor tale cusururi...”. Sfântul părinte adresează apoi puternicilor acestui veac un tulburător *memento mori*, săracilor şi celor fără neam, un poem despre întâietatea omului în lumea creată şi tuturor laolaltă, câteva gânduri despre valoarea teognostică a preceptului: „Dacă iei aminte la tine însuţi, nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celelalte creaturi; vei contempla în tine însuţi, ca într-un microcosmos, marea înţelepciune a Creatorului tău. Din sufletul tău necorporal, vei cunoaşte că şi Dumnezeu este necorporal; că nu circumscris în spaţiu, pentru că nici mintea ta nu avea mai înainte şedere în spaţiu, d ajunge în spaţiu prin unirea sa cu trupul (...). Gândeşte-te la puterea pe care sufletul o dă trupului, la dragostea trupului pentru suflet: trupul primeşte de la suflet, viaţa, iar sufletul de la trup, durerile” (pp. 373 –

380 Sfîntul Vasile a construit, de altfel, o antropologie antinomică. Pe de o parte, el afirmă că „fiecare (om) nu ştie ce este el însuşi” (μηδέ γ νώναι εαυτόν εχαστος δς τις έστιν), în Sur VoHgine de Vhommey ed. cit., p. 168: pe de o alta, consideră că suveranitatea omului constă în preeminenţa raţiunii (έν τή του λογισμού περιουσία).

374). „Atunci” – conchide Sfântul Vasile – „vei spune şi tu, ca profetul: Minunată este ştiinţa Ta, mai presus de mine. Aşadar, «ia aminte la tine însuţi» ca să iei aminte la Dumnezeu, Căruia, slava şi puterea în vecii vecilor, Amin” (p. 375).

*

Volumul este dotat, de asemenea, cu o foarte utilă serie de indici (scripturistic, real şi onomastic), care atestă întinsa bază biblică a textelor şi uşurează accesul cititorului la y y

substratul cultual al acestora. În special Hexaemeronul – operă cu adevărat enciclopedică – impregnată cu referinţe geografice, mitologice, filosofice şi beletristice, ar fi rămas altminteri greu de pătruns.

Sperăm că aceste şi atari consideraţii vor putea alcătui o invitaţie suficientă la o lectură neîntârziată şi atentă a volumului prezentat, spre „cugetarea celor de sus” (*Coloseni* 3, 2) şi spre bucuria meritată a celui care a trudit, cu dragoste şi pricepere, la tălmăcirea lui.

(„Glasul Bisericii”, nr. 2, martie-aprilie 1987)

The Transfiguration of Christ în Scripture and Tradition[381]

În secolul nostru, studiile biblice şi patristice au revitalizat comuniunea originară dintre Biserică şi Teologie, reducând treptat hiatusul dintre Exegeză, Dogmatică şi Liturgică. Recursul extensiv la autoritatea Tradiţiei „închise” nu mai poate funcţiona – aşa cum se întâmpla până nu demult – ca argument „monologic”. Măcar din acest punct de vedere putem aprecia pozitiv criticismul secolului XIX, care ne-a eliberat de complicaţiile taxonomice ale mentalităţii scolastice, dar şi de fetişul „neo-pietismului”. În locul tradiţionalismului grevat de complexul „întârzierilor” a reapărut la suprafaţă „întunericul supraluminos” al adevăratei Tradiţii. Ca într-

381 John Anthony McGuckin, The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition, coll. „Studies in the Bible and Early Christianity”, vol. 9, The Edwin Mellen Press, 1986, XVI + 333 pagini.

un imens amfiteatru, ecumenicitatea regăsită şi „deschiderea” bine temperată s-au întâlnit, poate peste aşteptările iniţiale, într-o nouă dinamică a identităţii confesionale.

Privind lucrurile mai de aproape, constatăm că amintita mutaţie epistemologică se sprijină în primul rând pe reforma instrumentelor. În masa de producţii savante chemate să înlesnească redescoperirea Tradiţiei profunde, distingem cu uşurinţă ceea ce s-ar putea numi „tendinţa spre tematism”, altfel spus, interesul crescând pentru istoria temelor fundamentale care alcătuiesc, prin îmbinarea şi stabilitatea lor tipologică, osatura dialogului dintre om şi Revelaţie de la Cincizecime până astăzi. Istoria temelor îmbogăţeşte printr-o valorizare mutuală tema însăşi a istoriei ecleziastice în accepţia ei cea mai largă. Pe de altă parte, avantajele tematismului rezidă – aşa cum s-a putut deja constata – şi în aptitudinea acestuia de a rezolva conflictul clasic dintre scopul unificator al sintezei şi efectele dispersante ale analizei. Întregul şi partea sunt ca atare reconciliate.

Consideraţiile precedente şi-au propus să sublinieze spiritul rector al cărţii pe care o vom prezenta în continuare. Scrisă de un preot şi profesor romano-catolic cu evidente simpatii faţă de tezaurul teologiei patristice răsăritene, ea ilustrează direcţia metodică amintită, propunându-şi în speţă studierea tematologică a pericopei evanghelice despre Schimbarea la Faţă a Mântuitorului Iisus Hristos, precum şi interpretarea acesteia în cugetarea Părinţilor Bisericii nedespărţite.

Înainte de a ne ocupa de arhitectura însăşi a volumului, ni se pare oportun să relevăm una dintre calităţile sale de ansamblu: ne referim la faptul că textul, supus de altfel tuturor rigorilor eruditiei, nu transformă abilitatea terminologică şi exigenţa specializării într-un prilej de mortificare a suflului spiritual pe care trebuie să-l degaje orice teologie autentică, mai ales în raport cu ispita secularizării mijloacelor de expresie. Reuşita nu este

întâmplătoare, dat fiind că pentru autor spiritualitatea adevărată, înţeleasă ca scop ultimativ al oricărui discurs religios, este în acelaşi timp devoţională şi teologică. „La începutul secolului IV” – scrie el în *Introducerea* volumului – „Lactanţiu a diagnosticat slăbiciunea lumii sale (*i. e.* colapsul cultural şi metafizic al Imperiului păgân) pe baza despărţirii dintre Religie şi înţelepciune. Credincioşii în Dumnezeu şi filosofii merseseră pe căi deosebite, în detrimentul fiecăruia dintre ei. El i-a văzut pe practicanţii religiei în pericolul de a eşua într-un bigotism necritic şi superstiţios, iar pe intelectuali în acela al cinismului relativizant şi lipsit de speranţă” (p. XV). Autorul înclină să creadă că această indezirabilă separaţie s-a reactualizat în lumea creştină de azi şi îşi orientează ca atare eforturile în direcţia redresării acestei situaţii. „Procedând astfel” – ne spune el în continuare – „(cartea) îşi propune să reinstaureze o metodă de analiză autentic patristică, utilizând instrumente teologice contemporane”, în orizontul a ceea ce regretatul G. Florovsky desemna drept „sinteza neo-patristică”.

Volumul are două secţiuni: o primă parte de analiză, speculaţie şi bilanţ erudit, la care se adaugă un generos florilegiu patristic, incluzând cele mai semnificative fragmente omiletice şi exegetice despre *transfiguratio Christi* în Răsărit şi Apus. În acest fel, atmosfera savant-rarefiată a primei părţi se destinde prin sancţiunea complementară, concretă şi eficientă a Părinţilor înşişi.

Nu vom prezenta detaliile primului capitol, dedicat criticii textuale a pericopei. Este suficient să amintim că el ne prezintă istoria textului în perspectiva diferenţelor intra-sinoptice (plecând de la ideea că varianta lui Marcu este cea mai veche), ajungând la concluzia că tema lui *transfiguratio* a fost explicată în mai multe direcţii exegetice, care pot fi clasificate astfel: a) *interpretarea dogmatic-hristologică* – înrădăcinată în tradiţia patristică şi post-patristică şi bazată pe o lectură eminamente „istorică”; b) *interpretarea naraţiunii în termenii unui*

fenomen vizionar-extatic neobişnuitu> c) *interpretarea naraţiunii ca referat „dislocat" sau „proleptic" al învierii Domnului*; d) *interpretarea naraţiunii ca teologie simbolică a Parusieu*

Evident, aceste patru scheme exegetice sunt implantate într-o mare de raţionamente ipotetice privite în evoluţia lor istorică, de la interpretările iudaismului inter-testamentar până la actualul *status quaestionis*: nu le putem reda aici cu toată abundenţa lor de gratuitate demonstrativă şi spirit euristic.

Capitolul II ne propune, în schimb, o foarte strânsă şi limpede analiză textuală a referatului marcianic despre *transfiguratioy* dovedită fiind legătura sa aproape nemijlocită cu cunoscutele *logia tou Kyriou*, care formează substratul materialului evanghelic.

„Şi după şase zile" – sintagma cu care debutează naraţiunea în sensul strict – se referă la *logion-ul* anterior despre cei *„care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere* (*Marcu* 9, 1). Dacă urmăm sugestia Evanghelistului, care doreşte să citim întreaga naraţiune în perspectiva parusială deschisă de versetul citat, surprindem fără îndoială intenţia sa teologică fundamentală: aceea de a întări încrederea creştinilor că Iisus. Se va arăta din nou – cel puţin unora –, încă din timpul acestei vieţi. Sfântul Marcu nu este singurul care procedează astfel: *Epistolele* Sfântului Apostol Pavel către Tesaloniceni sunt şi ele exemple clasice cu privire la criza speranţei eshatologice şi cea a aşteptării Parusiei în comunitatea creştină primară. Citită cu o asemenea cheie, naraţiunea Schimbării la Faţă se înfăţişează nu numai ca o paranteză referitoare la întărirea în persecuţie (fie ea neroniană sau apocaliptică), ci şi ca o încercare de a valida – într-o deplină simetrie cu epifania Botezului (*Marcu* 1, 9 – 11) – iconomia teologică a Crucii. Scopul Sfântului Marcu este deci acela de a demonstra – în spiritul teodiceei pauline – că slava mesianică se desăvârşeşte numai într-o suferinţă

voită de Dumnezeu, care devine *ipso fado* modelul tuturor ucenicilor. Admiţând aceasta, suntem totodată îndatoraţi să mutăm accentul exegetic de pe interpretarea parusială pe tema complementară a învierii. Preeminenţa cronologică şi iconomică a învierii asupra Parusiei este o idee care apare şi în alte locuri neo-testamentare, din legătura titlului de Fiu al lui

Dumnezeu (proclamat solemn şi în evenimentul *transfiguratio*) cu înţelegerea învierii Sale, aşa cum se întâmplă de pildă în *Romani* 1, 4 sau *Fapte* 13, 33. Conexiunea se poate verifica de asemenea în literatura apocrifa şi gnostică, aşa cum reiese din excerptele (*Apocaltpsa lui Petruy* fragmentul akhmimic, şi versiunea etiopiană sau *Pistis Sophia*) înserate de părintele McGuckin în sprijinul acestei teze, care şi-a găsit de altfel o constantă şi unanimă validare patristică.

Pe de altă parte, teologia învierii este implicită şi în prezenţa profund simbolică a celor doi profeţi ai Legământului Vechi: Moise şi Ilie, care, alături de Enoh, sunt singurii „care nu gustaseră moartea" înainte de întruparea Cuvântului. Este cu atât mai sigur că prezenţa lor pe Tabor nu reprezintă un accident, dacă ţinem cont de afinitatea ei cu idiomul apocaliptic vehiculat în vremea Mântuitorului însuşi. Acest vocabular apocaliptic era deja maturizat şi se centra în genere pe noţiunea mixtă a învierii şi întronizării în slava lui Yahwe. Este adevărat – ne spune autorul – că în tradiţia clasică a Vechiului Testament ideea supravieţuirii *post mortem* are o poziţie intermitentă şi periferică. Moartea trupească este o dislocare ireversibilă din lumea celor vii; desigur că *şinele* celui decedat (*nephesh*) subzistă, dar numai ca simplă umbră coborâtă în Sheol, lăcaş subteran rezervat deopotrivă bunilor şi răilor. Ideea unui loc de expiere şi pedeapsă *Sheol* versus *Gehenna* se impune abia în iudaismul apocaliptic tardiv (secolul I î.Hr.), deşi în „apocalipsa" lui Isaia apare deja motivul învierii ca metaforă a restauraţiei post-exilice. În tradiţia ebraică, prima referire la Sheol ca

la un loc exclusiv de pedepsire a celor răi este atestabilă în versiunea etiopiană a textului din *Enoh* 22, 8 f, cu ecouri în parabola „bogatului nemilostiv”. Schimbarea de atitudine – antrenată de răspândirea literaturii apocaliptice – a transformat tema „înmulţirii celor răi” într-un simptom eshatologic de primă importanţă; „acesta este sensul major al pasajelor Noului

Testament despre slujirea lui Iisus înţeleasă ca suită de semne atotputernice (vindecări, exorcisme, iertarea păcatelor) care demonstrează biruinţa lui Dumnezeu asupra răului...” (p. 44) şi, în acelaşi timp, iminenţa împărăţiei. Prin urmare, contextul „resurecţional” şi parusial al pericopei despre *transfiguratio* se cere înţeles în funcţie de complexitatea tradiţiilor iudaice despre înviere, cunoscute nemijlocit şi indiscutabil atât de Iisus, cât şi de urmaşii Săi apostolici.

Autorul volumului a cercetat în acest sens literatura inter-testamentară, descoperind nu mai puţin de patru doctrine iudaice distincte despre înviere, după cum urmează: a) toţi Israeliţii, dar numai Israeliţii vor fi înviaţi din morţi (cf. *Daniel* 12, 2; *Ienoh* 1, 34, 37 – 70; LXX, Ps. 65; *IIM – acabei* 7, 9; 2 Bar. 50 – 51); b) vor învia numai cei drepţi dintre Israeliţi (*Lata* 35, 8; *Ienoh* 91 – 104; Ps. Sol. 3, 16; 9; 14, 7; 2 Bar. 30; Bell. Jud. 2, 8, 14 şi *lato sensu* în ortodoxia talmudică; c) toţi oamenii vor învia (*4 Ezdra* 7, 32 şi literatura pseudoepigrafică târzie); d) sufletul se va bucura de viaţa veşnică cu Dumnezeu, în vreme ce trupul sau carnea, o dată moarte, nu vor mai avea nevoie de înviere (înţelepciunea Solomon 3, 1, 4, 7, 5; *Cartea Jubileelor 2*2, 30). Această ultimă doctrină este puternic elenizată sub influenţa concepţiei platonice despre nemurirea spirituală a sufletului (cf. *I Corinteni* 15). Contagiunea s-a oprit aici, refuzând formele externe ale concepţiei elenistice despre nemurire (cf. p. 44).

Circulaţia doctrinelor amintite a favorizat ideea că martirii lui Dumnezeu vor primi cununa învierii personale chiar înainte poate de învierea obştească a fiilor lui Israel.

Ideea învierii „imediate” a martirilor – exprimată direct în cazul tâlharului de pe cruce – constituie, probabil, arhetipul conceptului apocaliptic despre învierea morţilor, în genere, în acelaşi cadru conceptual ar trebui inclusă teologia isaianică referitoare la *ebed Yahwey* care a oferit Bisericii primare schema kenotică de justificare a glorificării lui Iisus după nedreapta Sa condamnare la moarte.

Aceasta este, fără îndoială, grila prin care trebuie interpretată prezenţa celor doi profeţi pe muntele Schimbării la Faţă. Cei doi se detaşează însă şi ca exponenţi ai unor tradiţii particulare nu mai puţin semnificative pentru buna înţelegere a transfigurării taborice. În epoca elenistică, Moise este – pentru a începe cu el – eroul suprem al adepţilor Torei, atât în Palestina, cât şi în Diaspora. Pentru Filon *e*. *g*. *y* el este Legea personificată, Preot, Profet, Rege, Legislator şi Mijlocitor prin excelenţă. Ca om care vorbeşte cu Dumnezeu faţă către faţă, el este socotit a fi fost *„transmutatur în divinumy ita utfiat De-o cognatus vereque divinus*” (cf. *Quaest. În Ex*. 2, 29), devenind, aşa cum scrie J. Jeremias, un *theios aner*. E de înţeles atunci de ce, într-o serie de *midrashim*-uri rabinice târzii la *Deuteronom* 34, surprindem primele expresii ale credinţei în ridicarea cu trup la cer a marelui profet.

În ceea ce îl priveşte, întoarcerea profetului Ilie ilustrează fără echivoc tradiţia despre rolul său ca premergător mesianic (cf. *Maleahi* 4, 5), menit să întoarcă inima poporului spre împăratul ceresc şi să purifice totodată preoţia., Apariţia sa este desemnată de Evanghelist să semnaleze slava cerească de care se bucură cei mai de seamă aleşi ai y

Domnului, a acelora pe care El i-a înălţat, ca urmare a unei alegeri speciale, în însăşi inima divinei Kabod” (pp. 50 – 51).

Ideea că actele mesianice trebuie însoţite de mărturia unor martori cereşti se verifică şi în pericopele

despre înviere (*Luca* 24, 4*; Ioan* 20, 12), dar şi în relatarea lucanică despre înălţare (*Fapte* 1, 10).

Foarte interesante sunt consideraţiile autorului cu privire la *Marcu* 9, 2 b. Termenul *metamorphosis* (*transfiguratid*) este rar în Noul Testament: dacă Sfântul Evanghelist Luca îl evită – pentru a elimina incidentele elenistice –, Sfântul Marcu nu împărtăşeşte atari rezerve. Mitologia greacă abundă în povestiri metamorfotice, prelucrate uneori literar, aşa cum se întâmplă cu celebrul *Asinus aureus* sau cu opera omonimă a lui Ovidiu, în care folclorul mitologic al vremii funcţionează simultan ca divertisment şi simbolistică morală. Pe un plan mai grav, respectiv acela al misteriosofiei, *metamorphosis* este sinonim cu *paliggenesiay* conotând prin urmare renaşterea apoteotică a iniţiatului.

În context, nu poate fi trecută cu vederea paralela deliberată făcută de Sfântul Marcu între Botez şi Schimbarea y la Faţă, cu ajutorul *Psalmului 2* mesianic: ambele pericope conţin (cf. *Marcu* 1, 10) sugestia unei *paliggenesia pneumatike*. Convertirea sensibilului în inteligibil (*şomajnous*) este un tipar mental general-elenistic, de la contemporanul Sântului Marcu, Seneca, până la *Epistola către Romani* (12, 2), care îndeamnă spre *anakainosis tou noos*. Desigur că dacă intenţiile teologice ale Sântului Marcu nu pot fi atribuite contaminărilor păgâno-elenistice, ele pot fi cu atât mai puţin elucidate din unghiul iudeo-elenismului, în pofida mărturiilor atestabile în acest sens (*e. g. De vita Moysi* 2, 292). Ca şi în alte cazuri legate de climatul religios al secolului I d.Hr., referatul marcianic a fost în stare să depăşească sincretismul în direcţia sintezei creatoare.

Nu mai insistăm aici asupra celorlalte linii exegetice cuprinse în capitolul II, pentru că ele se regăsesc exprimate cu suficientă acurateţe teologică în concluziile acestuia, pe care tocmai din acest motiv le putem reproduce *in extenso*\ „în primul rând” – scrie autorul – „găsim în această naraţiune modul în care Evanghelistul

tratează scopurile sale cele mai adânci şi mai nobile. Este o pericopă de maximă importanţă nu numai pentru textul însuşi al Sântului Marcu, în care deţine o poziţie structurală centrală (...), dar şi pentru teologia creştină în genere, dat fiind că se ocupă cu misterul adevăratei slave a lui Hristos şi cu natura cultului Bisericii.

Intrarea lui Iisus în slava divină ne este prezentată astfel încât dorinţa Evanghelistului de a sublinia poziţia *unică* a lui Hristos în *Kabod* poate fi lesne depistabilă. Acest motiv hristologic rezultă din felul în care el îşi redactează naraţiunea, ca o forţă motrice pentru toate amendamentele sale teologice. Aici a fost descrisă tranziţia de la categoriile hristologiei profetice înrădăcinate în credinţa şi pietatea iudaică spre o hristologie a «Fiului lui Dumnezeu», care accentuează sigur şi specific statutul unic al lui Iisus ca Fiu ales şi preaiubit şi care ne apare înrudită cu noţiunea generică a singularităţii pe care o găsim de asemenea în teologia ioaneică a «Unului Născut» (...). În al doilea rând, tradiţia Schimbării la Faţă, privită nu numai în tiparul ei primar, ca *haggadah* sinaitic, dar încă mai limpede în forma redactării sale marcianice, este intim legată de taina învierii lui Hristos, atunci când aceasta este corect înţeleasă în accepţia proto-creştină, respectiv ca taină a preaslăvirii divine a lui Iisus ca Fiu. Atare tradiţie exprimă o viziune creştină mai veche decât atitudinea lucanică de compartimentare cronologică a unicului mister pascal al slavei Domnului, cu scopul de a-l reprezenta sub specia diferitelor stadii ale învierii, înălţării, Preaslăvirii şi Parusiei finale (...). Sensul acestei abordări holistice poate fi descoperit, de exemplu, în naraţiunea învierii din *Ioan* 20, în care învierea, arătările, înălţarea şi darul Sfântului Duh au loc în spaţiul unei singure zile (...). Aceste remarci nu vor să sugereze că textul în cauză, în starea actuală, este o relatare resurecţională dislocată – după cum susţin unii comentatori – mai ales dacă cineva înţelege termenul «relatare resurecţională» în legătură cu celelalte

Evanghelii şi cu epistolele pauline. În sensul acesta, el nu este o naraţiune despre înviere. Dar în măsura în care teologhiseşte despre slava lui Iisus care este simţită de acum, dar va fi desăvârşită şi proclamată după moartea Sa, atunci el are o relaţie intimă şi substanţială cu taina preaslăvirii lui Hristos, respectiv cu învierea Sa din morţi şi cu întronizarea Sa cerească. În al treilea rând, versiunea lui Marcu ne permite să apreciem încă o dată rolul fundamental pe care îl au Patimile lui Mesia pentru Evanghelist şi, bineînţeles, pentru credinţa Bisericii primare. Slava Schimbării la Faţă este apărarea lui Mesia, Care a fost necinstit de oameni. Această viziune a slavei dreptăţii lui Dumnezeu într-o lume nedreaptă avea o profundă rezonanţă pentru primii creştini din Biserica lui Marcu, întrucât le dăruia speranţă în mijlocul pericolelor şi suferinţelor de sub Nero. Ea continuă să aibă rezonanţă ca un răspuns creştin definitiv faţă de taina dreptăţii lui Dumnezeu, într-o lume de neîntreruptă injustiţie şi suferinţă. Şi continuă să aibă o tot mai acută relevanţă pentru credinţa individuală, cu atât mai mult cu cât îl conduce din nou pe cititorul modern la întrebarea fundamentală a lui Marcu (carta către descrierea lui Hristos pe munte), acea întrebare de credinţă (...) în jurul căreia a clădit textul *Evangheliei* sale: *hymeis de tina me legete einai*\ (Dar voi cine ziceţi că sunt Eu?) (*Marcu* 8, 29)” (cf. pp. 81 – 83).

O secţiune autonomă, dar în acelaşi timp complementară celei de care ne-am ocupat până aici, este capitolul III, dedicat interpretării patristice a Schimbării la Faţă. Desigur că în faţa literaturii patristice cercetarea tematică a unui motiv teologic, mai cu seamă unul de consistenţa lui *transfiguratio*, se confruntă cu nişte dificultăţi mult mai ample, care – o dată rezolvate – nu pot decât să-i reliefeze *a fortiori* îndreptăţirea teoretică şi eficienţa practică. Sondajele făcute de J.A. McGuckin în vastul câmp al patristicii orientale şi occidentale, precum şi nomenclatorul analitic stabilit pe baza rezultatelor

acestora sporesc nu doar puterea de atracţie şi interesul teologic al volumului, ci şi meritele de cercetător ale autorului.

Nu este, într-adevăr, uşor să abordezi – chiar atunci când ai în competenţă cele mai actuale instrumente de lucru – mai mult de un mileniu de exegeză intens alegorizată şi de interpretare mistică de atâtea ori absconsă, dar scopul acesta merită toate sacrificiile dat fiind că, după cum remarca autorul însuşi, „interpretarea patristică a Schimbării la Faţă a lui Iisus ni-i oferă pe Părinţi în tot ceea ce au ei mai bun” (p. 99). În concepţia autorului nu există nicio cezură esenţială între exegeza patristică şi critica biblică modernă, în ciuda premiselor şi metodelor diferite pe care se întemeiază fiecare dintre ele: toţi teologii care denigrează critica modernă dat fiind că nu este „patristică”, sau studioşii care sunt tentaţi să vadă în exegeza Părinţilor un anacronism fără remediu suferă de ceea ce autorul numeşte cu o britanică pertinenţă *„the common ecclesiastical disease of reducţionism”*. Acest lucru nu mai trebuie de altfel spus celor care sunt cu îndreptăţire convinşi că tot ce înţelegem astăzi cu privire la Mântuitorul Iisus Hristos este reflexul îmbrăţişării dintre Scriptură şi Tradiţie, sau în alţi termeni, rezultatul congenial al modului în care Părinţii Bisericii au privit Biblia.

În domeniul interpretării patristice a evenimentelor Schimbării la Faţă a Mântuitorului Hristos se pot distinge trei mari curente sau perimetre care rezumă toată complexitatea sa teologică: 1. *Transfiguratio* considerată ca teofanie. 2. *Transfiguratio* ca eveniment soteriologic şi 3. *Transfiguratio* ca epifanie a Noului Timp. Pe scurt, Teologie, Soteriologie şi Eshatologie ecleziologică. Să urmărim acum – evident, într-o abordare sumară – aceste trei teritorii exegetice.

Prima concretizare a lui *transfiguratio* ca teofanie este postulatul apofatic al incognoscibilităţii lui Dumnezeu, prezent încă la *Isaia* 45, 15: *Vere Deus absconditus est.*

Sfântul Irineu de Lyon, primul care include tema incognoscibilităţii în literatura despre Schimbarea la Faţă, insistă asupra iconomiei ei paradoxale prin formula „*Deus* în *carne absconditus*", arătând, pe o linie care va fi urmată atât de alexandrini, cât şi de Sfântul Ioan Hrisostom, că tocmai prin revelarea slavei Sale, Iisus ascunde chipul Tatălui exact în clipa în care. Se arată pe Sine. Altfel spus, adevărata revelaţie a dumnezeirii nevăzute este esenţial apofatică şi (deci) înrădăcinată în sufletul raţional al credinciosului. Această direcţie – atât de puternic implantată printre Părinţii greci, încât Sfântul Maxim Mărturisitorul putea vorbi despre un „sacrament al incognoscibilităţii" – îşi află în Tertulian unicul ei reprezentant occidental, care declară că numai Fiul poate fi văzut, fapt valabil şi pentru teofaniile Vechiului Testament.

Una dintre consecinţele posibile ale temei incognoscibilităţii – respectiv subminarea caracterului revelator al Schimbării la Faţă – a fost neutralizată prin doctrina tipic alexandrină despre harisma „vederii duhovniceşti", care afirmă – începând cu Clement – că ucenicii aleşi de Iisus nu au contemplat lumina taborică cu ochi trupeşti, ci cu o privire suprasensibilă, pe măsura puterilor lor spirituale. În teologia maximiană, ceea ce fusese la Origen o propoziţie hristologică strict contextuală, se transformă într-o doctrină distinctă despre iluminarea mistică a creştinului. „De aici încolo" – notează J.A. McGuckin – „dispunem de materialele de bază pentru viziunea isihastă de mai târziu asupra Schimbării la Faţă: învăţătura despre energiile revelatorii ale lui Dumnezeu, distincte de esenţa Sa, efectul mistic şi purificator al acestor energii în sufletul credincios şi disponibilitatea sa ultimă pentru vederea lui Dumnezeu în lumina necreată" (p. 105). Şi această temă este slab reprezentată în Apus (Tertulian, care depinde de Irineu şi pseudoLeon), situaţie care ar putea explica *in nuce* divergenţele ulterioare de mentalitate.

Coborârea Logosului netrupesc (*synkatabasis*)) în trup (cf. *hai ho Logos sarx egeneto* – *Ioan* 1, 14), înţeleasă de Părinţi ca o reîmprospătare ontologică a esenţei umane degenerate prin păcat, constituie totodată principalul argument cu privire la posibilitatea omului de a se apropia de Creator: este tema urcuşului ascetic spre vederea lui Dumnezeu, nelipsită pe linia lui *transfiguratio* ca teofanie. Culmea descoperirii are loc în punctul de întâlnire între condescendenţa divină şi cele mai înalte aspiraţii ale omului. Autorul consideră că aceasta este „doctrina conform căreia, prin rugăciune şi prin practicarea virtuţii, sufletul accede treptat la o katharsis spirituală tot mai aprofundată, la o energie spirituală tot mai mare în măsura în care reprezintă un semn ce transcende experienţa omenească pentru a arăta că destinul ultim al omului este acela de a-L vedea pe Dumnezeu, este o taină a viitorului, dar şi o taină a prezentului, în măsura în care, purificându-se treptat, ea este capabilă să facă simţită prezenţa Celui pe care sufletul îl doreşte, în ciuda limitelor pe care i le impune sufletului propria sa condiţie”. O formă de reintegrare a fiinţei. În acest registru, Origen, ale cărui alegereze au acreditat majoritatea *topoi*lor exegetici transmişi până la noi şi admişi astăzi, este primul care identifică muntele (Tabor) ca simbol al vieţii contemplative: în *Contra Celsum*, 2, 64 el deosebeşte sufletele celor de pe „dealuri” (care primesc numai învăţături parabolice) de sufletele celor sporiţi, capabile să se înalţe spre înălţimile spiritului pentru a privi în faţă teofania Logosului. Tema harismei teoptice s-a impus în Răsărit, unde influenţa scriitorului alexandrin a fost sensibilă, în contrast cu slaba ei receptare în Apus, unde, cel puţin după Fericitul Ieronim, numele lui Origen a intrat în eclipsă.

Cea mai importantă temă patristică „teofanică” este fără îndoială aceea care tălmăceşte Schimbarea la Faţă ca o revelare a dumnezeirii lui Hristos. Amintim aici doar faptul că Părinţii nu văd în *transfiguratio* o proslăvire

iconomică, anticipând întrucâtva condiţia lui Hristos de după înviere (dar în contextul „limitat” al activităţii Sale ca Dumnezeu făcut om), ci apasă asupra *naturii esenţiale* a slăvirii Fiului ca Logos etern al Tatălui: interpretare hristocentrică prin excelenţă, care subliniază – în ultimă analiză – *caracterul iconomic al kenozei Fiului*. În vreme ce hristocentrismul taboric rămâne neîntrerupt în patristica răsăriteană – aşa cum admite autorul însuşi –, el nu intervine în teologia apuseană decât prin Leon cel Mare, care interpretează vocea taborică a Tatălui din unghiul misterului unităţii şi deosebirii în persoana lui Hristos, pe de o parte (cf. *una coruscat miraculisy una succumbit injuriis*), şi între Tatăl şi Fiul, pe de altă parte. Tema în speţă este sintetizată de J.A. McGuckin cu ajutorul unui citat din Sfântul Grigorie Palamas, pe care îl reproducem: „După opinia teologilor, Hristos S-a schimbat la Faţă neprimind ceva pe care nu îl avusese mai înainte şi nici transformându-Se în ceva străin de ce fusese înainte, ci arătându-le ucenicilor ceea ce era într-adevăr, deschizându-le ochii şi făcându-i, din orbi, oameni care văd din nou” (*Homil*. 34, *apud* p. 113).

O ultimă dimensiune vizează *transfiguratio* ca revelaţie a Vieţii lăuntrice a lui Dumnezeu – respectiv a Vieţii Sfintei Treimi. Reţinem numai două idei: a) singurele interpretări triadologice sistematice se găsesc la Origen şi Sfântul Andrei Criteanul, cu următorul ecou la Sfântul Ioan Damaschin: „Vocea Tatălui a venit din nor de la Sfântul Duh: Acesta este Fiul Meu cel iubit. Acesta este Cel ce este” (*De transfiguratione*, c. 16, *apud* p. 115); şi b) implicaţiile triadologice lipsesc cu desăvârşire în exegeza apuseană a pericopei.

Sfinţii Părinţi consideră Schimbarea la Faţă şi sub aspectul ei iconomic sau – aşa cum am spus urmând clasificarea autorului – ca eveniment soteriologic. Registrul acesta este mai puţin elaborat: *transfig uratio* este înţeleasă ca preludiu al Patimilor începând cu Sfântul Chirii al Alexandriei, fără dezvoltări colaterale notabile. În

acelaşi plan speculativ, prezenţa profeţilor este semnul armoniei dintre cele două Testamente (Sfântul Irineu, Tertulian), frază-cheie în aprinsele controverse cu adepţii lui Marcion. Nimic mai firesc dacă ne amintim că „*Legea şi Profeţii*” (*i. e*. Moise şi Ilie) desemnau perifrastic Scriptura Veche şi, prin extensie, întregul iudaism. Acest *typos* este rezumat cu mare acurateţe simbolică de Produs de Constantinopol, care scrie: „Un munte înalt pe care Legea şi Profeţii convorbeau cu Harul” Conştiinţa patristică despre puterile mântuitoare ale doxofaniei taborice s-a concretizat în învăţătura – specific ortodoxă – despre *theosis*: noţiunea îndumnezeirii omului ca efect al întrupării Logosului era deja matură în teologia alexandrină, dar ea este prinsă în contextul lui *transfiguratio* numai cu Sfântul Andrei Criteanul. „Palamas ilustrează această temă dintr-un unghi care poate fi în mod special asociat cu şcoala isihastă – pentru care Schimbarea la Faţă a devenit un simbol profund şi central şi care a format actuala teologie despre *transfiguratio*, caracteristică Bisericii Ortodoxe de astăzi” (p. 119). „În mâinile acestui teolog strălucit transfigurarea lui Iisus ajunge o taină a transformării ontice şi morale a credinciosului care trăieşte viaţa în Hristos”.

În sfârşit, *transfiguratio* instituie Noul Timp adus de Hristos: Părinţii gândeau teologia prin prisma „consubstanţialităţii” categoriilor, bun obicei pe care etosul modern al diferenţelor cu orice preţ l-a sacrificat; pentru ei, logica discursului religios trebuia să reflecte conştiinţa Bisericii *de Deo ad intra*. Cosmosul lingvistic este şi el – ca harismă a creativităţii umane şi arvună a Parusiei Logosului prin care toate s-au făcut – *unei kon tou Theou*, taină a interpenetrării dintre întreg şi parte, intuiţie permanentă a unei totalităţi inepuizabile.

Schimbarea la Faţă este de aceea celălalt nume al venirii împărăţiei, condiţia şi prilejul transfigurării timpului, nucleu mistic al noii creaţii (*Kaine Kiesis*). O ultimă mare soluţie exegetică este cea care vede în

transfiguratio slava învierii Domnului.

Ultimul capitol al volumului abordează ecourile Schimbării la Faţă şi credinţa Bisericii: sunt cercetate texte liturgice apusene şi răsăritene care relevă consonanţa fundamentală dintre *lex orandi* şi *lex credendi*. Este îmbucurător să constaţi că autorul cunoaşte în detaliu nu numai opiniile unor mari teologi ortodocşi, dar şi cuprinsul cărţilor de cult normative în Ortodoxie (în traducerea selectivă a arhiepiscopului Kallistos Ware).

Florilegiul patristic de care vorbeam cuprinde în traducere texte greceşti şi latineşti din următorii autori: Sfântul Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Metodiu de Olimp, Eusebiu de Cezareea, Sfântul Epifanie de Salamina, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Chirii al Alexandriei; Proclos al Constantinopolului, Theodoret de Cyr, Antipater de Bostra, PseudoAthanasie, PseudoDionisie, Athanasie I al Antiohiei, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Andrei Criteanul, Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Grigorie Palamas şi, respectiv, Tertulian, Sfântul Ciprian de Cartagina, Sfântul Ilarie de Pictavium, Ambrozie al Milanului, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfântul Leon cel Mare, Sfântul Grigorie cel Mare, Beda Venerabilul şi Ambrozie Au ptertus.

Volumul prezintă în anexă bibliografia studiilor recente despre Schimbarea la Faţă, o selecţie bibliografică despre înviere şi un index ai numelor citate. J.A. McGuckin a scris o carte care se poate dispensa de elogii pur retorice. Valoarea ei se impune de la sine, cu rectitudinea sobră a muncii bine făcute, sugerându-ne deopotrivă măsura unor progrese de care trebuie să ţinem cont şi modelul unei cercetări sistematice pe deplin profitabile.

(„Studii teologice” nr. 6, noiembrie-decembrie 1987)

Scrierile lui Eusebiu de Cezareea[382]

382 Eusebiu de Cezareea, Scrieri (partea I). Istoria bisericească şi Martirii din Palestina, col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti”, voi. 13,

În monumentalul *Dictionnaire d'rehéologie Chrétienne et de Liturgie* (DACI), elaborat sub îndrumarea tandemului Cabrol-Leclercq, aflăm – cu o uimire sancţionată de toate evidenţele – că istoricii Bisericii nu au fost, lăsând de o parte excepţiile verificante, trecuţi în rândul sfinţilor. Această surprinzătoare situaţie nu decurge neapărat din hazardul unor imperfecţiuni individuale (pe teren moral sau doctrinar), exprimând mai degrabă condiţia cultural-subalternă a istoriografiei în genere. Ştim că în opera lui Platon lipseşte disocierea contrastivă dintre propoziţiile apodictice şi cele euristice, respectiv cezura dintre logica „dogmatică" şi cea a modalităţilor. În Platon 96 A, Socrate consideră că a face istorie înseamnă a cunoaşte „τάς αίτιας έχάστων, δια τι γίγνεται εχαστον, και δια τι άπόλλυται, και διά έστι". La Aristotel însă, „istoria" nu mai este înţeleasă ca act hermeneutic sau ca demers etiologic (v. *supra*) *y* aşa încât se poate afirma că odată cu acest gânditor, opoziţia dintre *fapte* şi *înţelesuri* pătrunde ireversibil în mentalitatea greco-romană, afectând în egală măsură clasificarea „genurilor" şi ierarhia valorilor discursive. Separaţia aristotelică dintre „istoricitate" şi „logicitate" (care supravieţuieşte până astăzi în dihotomia dintre „percepţie" şi „comprehensiune") a condiţionat limitările şi autolimitările suferite sau asumate de activitatea istoriografică în cultura patristică şi medievală.

Acest adevăr este consecvent ilustrat prin specializările semantice pe care le-a căpătat termenul însuşi de *istorie*, dimpreună cu familia sa de cuvinte: în vocabularul Sfinţilor Părinţi, verbul ίστορέω înseamnă a „reprezenta" şi „a «descrie" (Stephanus Diaconus, *Vita Stephani junioris*, P.G., 100,» 1085 A; Ioan Damaschin, *De sacris imaginibus orationes*, P.G., 94, 1301 A etc.), păstrându-şi astfel conotaţiile semnalate în textele antice, respectiv la Theofrast din Eresos (*Istoriaplantelor*, 4, 13,

Bucureşti, 1987, 451 pagini. Traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae.

1), Plutarh (*Moralia*, 30 d) şi Lucian de Samosata (*Despre modul de a scrie istoria*) etc. Statutul inerent istoriografiei transpare *a fortiori* în accepţiile lui ιστορία care, după dicţionarul lui G.W.H. Lampe, cunoaşte următoarele sensuri: A. *investigaţie*, *cunoaştere* şi *considerare* (sensuri oare concordă cu un radical indo-european strămoş al sanscritului *veda*, grecescului οἴδα, latinescului *video*, englezescului *wisdom* şi germanului *wissenschaft*). *Vi. fapt istoric* (Origen, *Hom*. 19 în *Jer.*, P.G., 13, 497 A şi Eusebiu, *Contra Marcellum*, 1, 3, P.G., 24, 749 B). C. *naraţiune*, *„istorisire”* 1. În general, despre adevărul exprimat de Dumnezeu în Vechiul Testament; despre anumite momente vetero-testamentare care cuprind „imposibilităţi”, dovedind astfel necesitatea depistării semnificaţiilor ascunse, spirituale. 2. Despre cărţile istorice ale Sfintei Scripturi (Origen, *De Principiis*, 4, 2, 6, P.G., 11, 369 B). 3. Sensul literal al Scripturii, spre deosebire: a) de αναγωγή, b) de *θεωρία*. Diversele ocurenţe atestă caracterul strict factologic (şi adesea contradictoriu) al nivelului literal-istoric, cu mereu reluata insistenţă asupra necesităţii interpretării alegorice.

Contradicţia (sau cel puţin distincţia) dintre *θεωρία* şi ιστορία s-a reflectat în alte cupluri conceptuale gândite atât în tensiunea, cât şi în relaţia lor de subordonare: în acest context, spiritualitatea şi cultura, stadiul „baptismal” şi cel „catehetic”, duhovnicia şi corporalitatea, misterul şi *Kerygma*, viaţa contemplativă şi cea activă, desăvârşirea şi iniţierea, „mistica” şi „practica”, anahoretismul şi cenobistimul, harisma şi instituţia sunt tot atâtea ipostaze care în aparenta lor conciliere acuză de fapt divergenţa structurală dintre *sacru şi profan*. Aprehensiunea difuză a acestei dualităţi fundamentale a exilat istoriografia în rândul „relelor” necesare, aflate însă într-un conflict surd şi permanent cu maximalismul eshatologic (*i.e.* metaistoric) mărturisit de întreaga Biserică prin însăşi constituţia şi misiunea ei.

Personalitatea teologică a lui Eusebiu de Cezareea

actualizează cu o exemplară acuitate realitatea tensiunii anterior menţionate, dacă ţinem seama de faptul că marele erudit a fost în acelaşi timp un adept al semiarianismului (cu hristologia lui istoricizantă) şi un apologet al operei lui Origen, binecunoscut prin înclinaţiile sale către exegeza spiritual-alegorică, îndreptată „dincolo” de istorie.

Etosul disjunctiv care prezidează scrisul eusebian transpare în încercările autorului de a contracara presiunea efectivă a documentului prin optimismul triumfalist al apologetului şi explică totodată eşecul doctrinarului în raport cu izbânzile savantului. „Scăderile” lui Eusebiu – altfel spus nesfârşitele sale ezitări dogmatice – au fost compensate de meritele istoricului, niciodată contestate, *„propter rerum tamen singularium notiţiam quae ad instruc*tionem *părtinent*” *y* după cum se exprima într-un act oficial încă Papa Gelasiu[383]. Evident, aceste merite nu satisfac normele modernităţii, dat fiind că, în multe privinţe, subiectivitatea lui Eusebiu (reflectată într-un sistem perfect aleatoriu de „omisiuni” şi idealizări) egalează pe alocuri idiosincraziile luitaţian, tot aşa cum recursul excesiv la propria memorie generează, în detrimentul calităţii textului, suficiente confuzii. Corectat de învăţaţii zilelor noastre, creditat – acolo unde este cazul – *cum grano salisy* Eusebiu se aşază totuşi mai presus de orice reproşuri capitale datorită prestigiului pe care i-l conferă – de-a lungul tuturor mărturiilor sale – *avantajul întâietăţii*. Citindu-l, rămânem cu impresia de-a redescoperi toate locurile comune pe care o întreagă literatură ulterioară – mereu mai complexă – le-a coroborat în scopul de a alcătui tabloul „canonic” al primelor veacuri de viaţă creştină. Mai mult – într-un secol care a conjugat criza metafizicii cu expansiunea istorismului –, acest sentiment sporeşte prestanţa textelor eusebiene şi importanţa lor în istoria generală a culturii.

Aşa după cum remarcase pe bună dreptate G. Bardy –

383 „Datorită cunoaşterii lucrurilor particulare care slujesc educaţiei”, Decretum Gelasii, 22, ed. E. PreuschenyAnnalectay Leipzig, 1893.

editorul francez al *Istoriei bisericeşti*? –, trama textului eusebian se axează pe ideea de *succesiune*, preluată din istoriografia păgână şi convertită într-o *succesio episcoporum*. Eusebiu va fi cunoscut – cel puţin indirect – tradiţia instituită de discipolii Stagiritului (Teofrast, Menon, Aristoxenes din Tarent, Endemos din Rodos, Dikearchos), care trataseră la nivel enciclopedic istoria diferitelor „arte”, din punctul de vedere al înlănţuirii „magiştrilor”. În istoria filosofiei, sistemul „succesional” a fost inaugurat de un anume Sotion, continuat de Diocles din Magnezia (cu a sa Επιδρομή φιλοσόφων) şi desăvârşit de Diogene Laertios, care, la sfârşitul secolului II, impunea schema „clasică” a genului prin prezentarea alternativă a „şcolilor” (cu „scholarhii” aferenţi) şi a „opiniilor” (αιρέσεις) împărţite pe grupe geografice (ioniană, italică etc.).[384]

În secolul I d.Hr., latinii erau de asemenea familiarizaţi cu această specie – foarte eficientă sub aspect didactic –, aşa cum rezultă din informaţiile mai multor autori, de la Cicero până la Fericitul Augustin[385]. Lucru înţeles, dacă succesiunile filosofice se „hrăneau” din discontinuităţi, remanieri şi reinterpretări[386], *succesio episcoporum* contrasta prin absoluta ei stabilitate. Revelaţia şi ortodoxia transmiterii ei colaborează aici la cristalizarea unei *heilsgeschichte*, deosebită – tocmai prin paradoxala ei „atemporalitate” – de toate formele anterioare ale discursului istoriografie. Istoria sfântă se articulează prin juxtapunerea tradiţiei şi a transmiterii ei, mai ales că în original cei doi termeni sunt paronimi (5 t5 aier) ’5 ia5 oxr).

Traducerea *Istoriei bisericeşti* (şi a textului adiacent

384 Eusèbe de Césarée, Histoire écclesiastique, introduction par Gustave Bardy, în Sources Chrétiennes, nr. 73, Cerf, 1960.

385 De civitate Dei, VIII, 2.

386 Fluctuaţiile de opinie şi disensiunile dintre şcolile filosofico-te-ologice făcuseră deja obiectul multor atacuri în critica păgînă a poli-teismului (e. g. Plutarh, De stoicorum repugnanţii*), pentru a fi ulterior integrate în arsenalul apologeticii creştine.

despre *Martirii din Palestina*) datorită părintelui prof. Teodor Bodogae – care asigură şi aparatul critic al celui de-al treisprezecelea volum din colecţia „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti” – se deschide printr-un „Cuvânt înainte” semnat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist (pp. I-IV). În continuarea acestuia, autorul versiunii româneşti prezintă un consistent studiu introductiv (pp. 1 – 26), care expune (pe baza unor surse de certă autoritate) [387] detaliile necesare despre „viaţa şi opera” arhipăstorului Cezareei, aceasta din urmă într-o prezentare globală, incluzând şi informaţiile referitoare la celelalte texte eusebiene programate în cadrul colecţiei, cu toate că imaginea critică a operei ar fi avut de câştigat în eventualitatea unor analize separate, respectiv adecvate tematicii fiecărui tom. Nu vom relua aici o seamă de amănunte deja accesibile prin însăşi apariţia volumului.

Textul propriu-zis al *Istoriei* a mai fost tradus în română, la sfârşitul secolului XIX, de vrednicul Mitropolit primat Iosif Gheorghian, căruia i se cuvine ca atare cununa de lauri a pionieratului. Tălmăcirea oferită atunci de distinsul ierarh (cuprinzând şi lucrarea *De vita Constantini*) *1*, întru totul meritorie ca act de cultură, era însă stânjenită de lipsa unui aparat critic corespunzător şi de normele ortografice ale vremii, astăzi depeizate. Noua versiune repune în circuitul teologiei româneşti o operă a cărei oportunitate ştiinţifică nu se mai cere demonstrată. Lipsit de spiritul critic de care dăduse dovadă Clement Alexandrinul, sau de adâncimile cugetării origeniene, părintele istoriei ecleziastice este totuşi important prin universalitatea curiozităţii sale, prin memoria sa prodigioasă, prin verva sa de encicloped şi tenacitatea eforturilor depuse în vederea consemnării de fapte, anecdote şi „incidente” pe care, chiar dacă nu le analizează, le transcrie atent, cu conştiinţa explicită a

---

387 Pauly-Wissowa, (G. Schwartz), H. von Compenhausen, A. Puech, J. Qusten, G. Bardy ş.a.

necesităţii de a le transmite posterităţii[388][389]. Actualmente, nu se mei poate afirma – ca în urmă cu un secol sau două – că, în ipoteza absenţei *Istoriei* eusebiene, nu am fi ştiut aproape nimic în legătură cu perioada protocreştină: între timp, ştiinţele istorice tradiţionale (cărora li s-au adăugat nenumărate discipline noi) şi-au reconceput metodele, şi-au ameliorat instrumentele şi şi-au extins într-o măsură considerabilă câmpul de studiu[390], aşa încât obsesia „petelor albe” a devenit parţial anacronică.

Categoric, Eusebiu rămâne o sursă de primă importanţă, dar se poate spune că, în plus, el se instituie ca reper în miracolul continuităţii: fără patetismul relatărilor sale şi mai cu seamă fără preaomeneştile lui reprezentări implicite am fi fost nu numai în situaţia de a ignora o serie de date decisive, dar şi în aceea de a ne judeca foarte îndepărtaţii confraţi întru credinţă prin prisma unui inexorabil ecran abstractizant. Viaţa concret-istorică a primelor comunităţi ar fi fost obnubilată de un voal întru totul asemănător aceluia care acoperă preistoria creştinismului, reconstituită strict convenţional, din mozaicul unor vestigii disparate.

Prin însăşi selecţia pe care o întreprinde, Eusebiu ne oferă cheia principalelor mecanisme axiologice, culturale şi doctrinare acţionate de *societas ecclesiastica* la cumpăna dintre vârsta eroică şi cea a reflexivităţii. Chiar dacă oglinda textului eusebian atestă indistincţia originară a genurilor (fiind în acelaşi timp cronografic, istorie literară, apologie şi tratat ereziologic), ea poartă atenţia asupra unor teme organic indisolubile, care demonstrează maturitatea elitei intelectuale creştine în preajma convocării Sinodului I de la Niceea. Eusebiu este primul

388 Istoria Bisericească si viaţa lui Constantin cel Mare de Eusebiu episcop de Cesareea, traduse în românesce de Iosif fost mitropolit primat, Bucureşti, Tipografia „Cărţilor bisericeşti”, 1896, XX + 473 p.

389 V. expresia και την χα9 ημάς τοϊς μετέπειτα γνωρίλειν γενεάν τις ήν, παραδώμεν (VII, XXVI, 3).

390R echerche, conservation et critique des témoignages”, Encyclopédie de la Pléiade, NRF, Paris, 1961.

istoric autentic al Bisericii care, situându-se dincolo de râvna acumulărilor factologice, conferă obiectivelor sale demnitatea şi coerenţa unei suprastructuri. Cele şase mobiluri declarate ale *Istoriei* (cf. 1, 1, 1) dezvăluie *relevanţa iconomică* a întregului ei echilibru intenţional al operei, bazat pe egalitatea dintre mişcările pozitive (succesiunea apostolică, scrisul teologic, botezul sângelui) şi cele negative (respectiv naşterea ereziilor, persecuţiile şi tribulaţiile poporului ales). În planul general al textului, victoria creştinismului anulează paritatea neutrală a celor două „câmpuri", aşezând deasupra duratei oarbe corolarul unui sens. Eusebiu de Cezareea a avut aşadar privilegiul de a exprima pentru prima dată *regimul logocentric al istoricităţii*, spre deosebire de apologeţii secolului II, care elaboraseră doar o *logosofie* teoretică, şi de istoriografii posteriori, în mare parte responsabili de transformarea acestei viziuni în *providenfialism* şi *logocraţie*.

Dată fiind singularitatea ireductibilă a faptului istoric, capodopera eusebiană nu trebuie şi nici nu poate fi adusă la proporţiile unui simplu rezumat descriptiv. Acesta este şi motivul datorită căruia, de-a lungul însemnărilor precedente, am evitat referirile directe la materialul narativ, incomunicabil în afara unei lecturi nemijlocite. Scopul urmărit a fost acela de a circumscrie, pe temeiul unor adnotări marginale, câteva dintre semnificaţiile posibile ale acestei noi traduceri din literatura patristică, în contextul interesului crescând nutrit de teologia ortodoxă faţă de propriile ei rădăcini spirituale.

(„Studii teologice", nr. 1, ianuarie-februarie 1988)

Le monde grec ancien et la Bible[391]

Colecţia *Bible de tous les temps*, publicată la editura pariziană Beauchesne cu concursul competent a peste 200 de specialişti (exegeţi, arheologi, patrologi), îşi propune să completeze o gravă lacună în câmpul studiilor biblice şi

391 Le monde grec ancien et la Bible, sous la direction de Claude Mondésert, collection „Bible de tous les temps", dirijată de Charles Kannengiesser S. J., Beauchesne, Paris, 1984,422 pagini.

patristice prin reconstituirea raportului viu dintre comunităţile creştine şi Sfânta Scriptură de-a lungul timpului. Editorii au conceput proiectul la scara a noua volume: *Lumea greacă veche şi Biblia*\ *Lumea latină veche şi Biblia*\ *Sfântul Augustin şi Biblia*\ *Evul Mediu şi Biblia*; *Timpul Reformelor* şi *Biblia*\ *Secolul luminilor şi Biblia*; *Lumea contemporană şi Biblia*, la care se adaugă două piese recent incluse: *Origen şi Biblia* şi respectiv *Bizanţul şi Biblia*. Programul colecţiei menţine cu tact echilibrul inter-confesional necesar şi dezminte y

„Occidentocentrismul" habitual al unor atari întreprinderi în favoarea respectului pentru adevărul istoric şi implicit pentru spiritualitatea răsăriteană în general. Volumul pe care îl prezentăm aici, primul din seria menţionată, este suficient de dens pentru a nu putea fi redus – fără pierderi inevitabile – la dimensiunile unei prezentări lapidare. Vom proceda aşadar la o dublă selecţie: renunţând pe de o parte la prezentarea unor capitole care vor fi totuşi amintite în treacăt şi schematizând, pe de altă parte, fiecare studiu până la trama sa ideatică.

Lucrarea este coordonată de binecunoscutul patrolog Claude Mondesert şi se inaugurează cu un studiu asupra *Septiiagintei*. *Septiiaginta* rămâne – şi acest lucru este nu o dată ignorat – *Biblia Părinţilor Bisericii*. Originile ei sunt încă neclare, pentru că tradiţia manuscrisă comportă atâtea variante încât cercetătorii nu pot stabili cu precizie dacă ele ascund existenţa unui arhetip comun, sau dimpotrivă, eventualitatea unor traduceri independente. Prima atestare cu privire la traducerea textului masoaretic în *koine diâlektos* – aşa-numita „Scrisoare a lui Aristarh" – se limitează la tălmăcirea Pentateuhului. Scrisă de un grec alexandrin contemporan cu Ptolemeu Philadelphul (285 – 246), epistola păcătuieşte prin inserţia unor elemente miraculoase şi a unor „coincidenţe" aritmetice al căror caracter legendar este astăzi în unanimitate admis. În legătură cu motivele apariţiei acestui text care face

apologia unei traduceri greceşti slujind în fond prozelitismului sinagogal, s-au emis mai multe ipoteze: se prezumă, în primul rând, că el încearcă să legitimeze şi chiar să investească cu valoare de text oficial una dintre traducerile rezultate firesc din lectura liturgică a Pentateuhului. Pe de altă parte, el va fi întâmpinat, ca o scrisoare de recomandare, pretenţia autorităţilor alexandrine de a inspecta, evident în traducere, *Legea* observată de membrii diasporei iudaice. În sfârşit, şi alături de această raţiune politică, *Septiiaginta* şi Scrisoarea aferentă vor fi satisfăcut curiozitatea cercurilor intelectuale din metropola egipteană, dornice să-şi complice, probabil, sincretismul religios. Reţinem în context că informaţiile Scrisorii au fost colportate, fidel sau distorsionat, de mai multe alte surse posterioare, de la Aristobul, Filon şi Talmudul babilonian, până la Sfinţii Chiril, Iustin şi Epifanie, iar în enciclopedismul bizantin, de Niceta şi Gheorghe Syncelul.

Celelalte cărţi vetero-testamentare au traversat avataruri similare, la întâlnirea dintre curentul exegetic literalist, pe de o parte (Aqiba şi Aquíla) şi traducerea liberă practicată în mediile greceşti, care admiteau, pe de altă parte, retuşul şi parafraza (Theodotion, Symachos etc.). Această ultimă orientare – în principiu riscantă – a reliefat, totuşi, cu mai multă acurateţe originalitatea filosofică şi teologică a *Septiiagintei*, spiritualizând maniera de a vorbi despre Dumnezeu, impunând o viziune net universalistă şi aducând o serie de precizări capitale în cazul textelor mesianice. Omniprezentele antropomorfisme sunt de asemenea atenuate prin corespondenţe de ordin moral: de pildă, acolo unde textul masoaretic al *Psalmului 17* (*18*) Îl numeşte pe Dumnezeu „piatră, fortăreaţă, stâncă şi scut”, *Septiiaginta* traduce prin „sprijin, ajutor, refugiu, protector”. Argumentele caracterului creator al acestei traduceri pot fi înmulţite: amintim aici numai importanţa decisivă a termenului *parthenos* (*Isaia* 7, 14) în disputele hristologice şi mariologice, urmările considerabile ale ideii

de *Sophia creată* (*Proverbe* 8, 22) sau renunţarea semnificativă la tetragrama sacră şi redarea lui *Adonai* prin *Kyrios*, operaţie graţie căreia Yahwe îşi depăşeşte aspectul local-arhaizant, descoperindu-Se ca Domn al cerului şi al pământului. Mutaţii nu mai puţin importante sunt depistabile şi în lexicul hamartologic, spre exemplu, în traducerea termenului ebraic desemnând „corecţia" prin tipic grecescul *paideia*, concept cu adânci rezonanţe umanist-pedagogice etc. Aprofundarea acestor fenomene lingvistice este de natură să fundamenteze, în viitor, rolul real al *Septiiagintei* în elaborarea teologiei neo-testamentare şi patristice.

Considerat drept cel mai reprezentativ autor al iudaismului elenizat – la începutul erei creştine –, Filon din Alexandria este principalul artizan al apropierii dintre Atena şi Ierusalim, după sute de ani de incomprehensiune reciprocă. Celebra lui *teză a plagiatului*, integrată ulterior în arsenalul Apologeţilor, şi alegerezele sale, de atâtea ori excesive, întotdeauna însă captivante, la Cărţile lui Moise au instrumentat, pe filieră platonică, difuzarea monoteismului iudaic în spaţiul mediteranean, pregătind *ipso facto* calea regală a Evangheliei. „Într-adevăr" – notează Roger Amaldez – „cu excepţia câtorva urme vagi şi prea puţin numeroase ale influenţei sale în gândirea iudaică posterioară, patristica creştină este aceea care a obţinut cel mai mare profit din opera lui, în efortul ei de a conferi noii credinţe drept de cetate în lumea greco-romană. (...) Filon a aflat între creştini grandoarea pe care ar fi trebuit s-o aibă, în alte împrejurări, printre evrei, pentru că el a reuşit ceea ce îşi propusese: să supună, pe planul gândirii, întreaga cultură greacă dominaţiei şi arbitrajului învăţăturii mozaice, arătând că cele mai înalte aspiraţii ale marilor gânditori ai Greciei îşi dobândesc perfecta îndeplinire în adevărurile conţinute de Thora şi se realizează totalmente în sistemul de educare a omului integral, ale cărui baze sunt puse în legea lui Moise, înţeleasă deopotrivă în semnificaţia ei profundă şi în

observarea ei literală” (pp. 53 – 54).

Următorul capitol (Jaques Guillet) surprinde situaţia Biblieiin *statu nascendi*. Se ştie că atât în Israel, cât şi în Biserică, Textul urmează întotdeauna unui eveniment hierofanic, după regula conform căreia orice experienţă lăuntrică de ordin sacral se obiectivează şi se fixează ulterior, prin scris. Această dialectică transpare limpede în deosebirea dintre *Tradiţia lui Iisus* şi *kerygma apostolică* (cf. *1 Corinteni* 7/8, 10, 12, 17, 25), care presupune şi atestă existenţa unui interval de elaborare şi tipizare a materialului oral primordial. În context, Guillet se întreabă în ce măsură diferenţele dintre originalul aramaic (*Matei, Loghia tou Kyriou*) şi redacţia elină a *Evangheliei* subminează posibilitatea restituirii spuselor autentice ale Mântuitorului. Acest prezumtiv decalaj nu trebuie, bineînţeles, exagerat, mai ales dacă luăm în considerare faptul că în timpul scrierii *Evangheliilor* canonice, iudaismul de limbă greacă – înfloritor în Egipt, dar şi în Palestina precum şi circulaţia efectivă a *Septiiagintei* constituiau o realitate veche de cel puţin două secole. Traducerea este o operaţie specifică civilizaţiei scrisului şi se deosebeşte calitativ de aşa-numitul *decalc* efectuat în cadrul culturilor orale: înţeleasă în această prismă, proto-evanghelia „vorbită” se poate mai degrabă asimila aşa-ziselor *Targum-uri*, transpuneri spontane ale Bibliei ebraice în aramaica populară. „Cu siguranţă că nu prin hazard sau datorită unui accident” – scrie Guillet – „nu posedăm nimic din ceea ce va fi fost *Evanghelia* aramaică. (...) Motivul este limpede: reproducerea literală a cuvintelor lui Iisus L-ar fi închis pentru totdeauna în limba şi în mediul Său. Toate traducerile n-ar fi fost – în raport cu textul original – decât adaptări de rang inferior. Prin forţa Duhului Sfânt, în Biserică, toate traducerile pot transmite, dimpotrivă, cuvântul autentic al lui Dumnezeu, urmând exemplul celor patru *Evanghelii*, care sunt şi primele traduceri” (p. 67).

Integrarea canonică a scrierilor neo-testamentare nu

s-a bazat doar pe fundalul *Septiiagintei*, ci şi – aşa cum aflăm din capitolul 4 al volumului – pe învăţământul catehetic şi viaţa liturgică a primelor comunităţi creştine. Una dintre coordonatele învăţământului paleocreştin era (şi principial, a rămas) predica prilejuită de sinaxa săptămânală a credincioşilor. În acest sens însă, izvoarele decepţionează prin sărăcia şi parţialitatea lor: cu excepţia inserţiilor omiletice din Noul Testament, a celor câteva eşantioane din predica gnostică şi din literatura pseudoclementină, singurele texte primare care ne-au parvenit intacte sunt-i *II-a Epistolă a Sfântului Clement Romanul* şi omilia *Despre Paşti* a Episcopului Meliton de Sardes. Mult mai bine reprezentată printre sursele conservate este epistolografia care, spre deosebire de contactul direct asigurat prin predicaţie, garanta coeziunea subiectivă a ansamblului şi sentimentul ecumenicităţii. Includem în această categorie literară prima epistolă clementină, *corpus-ul* ignatian, scrisorile Sântului Polycarp de Smirna şi cele ale Bisericilor din Lyon, epistola lui Barnaba (care introduce în teologia creştină exegeza alegorică), Scrisoarea către Diognet, în sfârşit, cele câteva epistole gnostice de la Nag Hammadi. Treptat, aceste scrieri de circumstanţă cultivând intenţia parenetică şi practic-disciplinară au slujit drept pretext formal primelor opuscule de tip apologetic.

Fervoarea eshatologică, patosul liturgic şi curăţia primei generaţii de ucenici ai Mântuitorului nu au putut feri Biserica de asaltul tuturor controverselor. Biblia însăşi a y constituit, în speţă şi după caz, un prilej alternativ de comuniune şi de discordie, şi faptul nu surprinde, dată fiind structura iudeo-creştină a primelor comunităţi. Faţă de Vechiul Testament, de pildă, care era încă *Legea* prin excelenţă, se manifestau – aşa cum arată Willy Rordorftrei atitudini diferite: una radical negativă (Marcion şi gnozele heterodoxe), o alta nemăsurat laudativă, profesată în mediile iudaizante, în sfârşit, *via media* adoptată, ca şi în privinţa altor chestiuni doctrinare, de către adevărata

Biserică. Definirea Ortodoxiei în această ambianţă stăpânită de polemici şi porniri centrifuge a fost posibilă datorită conceptului de*regulat idei* (cf. Sântul Irineu de Lyon), care a funcţionat (cel puţin până la Vincenţiu de Lerini) ca principiu hermeneutic şi criteriu infailibil al canonicităţii. Trăirea Bibliei (cf. II *Corinteni* 3, 6) se asuma prin proiectarea acesteia în experienţa liturgică (*lex credendi*/*lex orandi*) într-o perpetuă mişcare de flux şi reflux spiritual. Iniţierea şi tipologia baptismală, cultul duminical – cuprinzând lecturi din „Memoriile Apostolilor”, doxologii, rugăciuni antifonice, vestirea Cuvântului şi, evident, Euharistia, au articulat textura cosmică şi sobornicească pe fondul căreia s-au materializat toate intuiţiile dreptei credinţe. Genealogia biblic-apostolică a primelor însăilări liturgice creştine este confirmată (cap. 5/Irénée Henri Dalmais) şi de multitudinea temelor biblice prezente în anaforalele euharistice de limbă greacă, de la cele mai vechi – care continuă terminologia rugăciunilor evreieşti de binecuvântare – (*e. g. Didahia*) până la cele mai elaborate, le cele cappadociene.

Tot Sfânta Scriptură este aceea care pune poate cel mai bine în lumină raportul ruptură/continuitate în procesul emancipării Bisericii de sub tutela învăţăturilor şi practicilor iudaice. „Pentru a avea vreun efect asupra iudeilor” – scrie M. Simon (cap. 6) – „orice demonstrare sau apărare a credinţei creştine nu se putea sprijini pe alte texte în afara celor din Vechiul Testament, al căror caracter revelat era recunoscut de ambii interlocutori. Privit sub acest unghi, conflictul care opune pe iudei creştinilor apare ca o dispută în jurul unei moşteniri” (p. 107). Această inestimabilă moştenire – îndelung şi omnilateral controversată, de la criteriile canonicităţii până la cele de ordin lingvistic – „s-a articulat în jurul a trei puncte principale: textul însuşi, integritatea, falsificările, adăugirile şi extrapolările al căror obiect ar fi putut să fie; metoda de lectură convenabilă, în scopul de a-i desprinde semnificaţia exactă; în sfârşit şi pornind de la

această chestiune de metodă, îndreptăţirea de a aplica (această semnificaţie) – într-o perspectivă profetică sau tipologică, la figura şi la opera lui Hristos, precum şi la realităţile bisericeşti. Întreaga exegeză biblică a Părinţilor şi, odată cu ea, polemica lor anti-iudaică, este dirijată de convingerea fundamentală că Vechiul Testament nu îşi ajunge lui însuşi pentru a putea fi pe deplin înţeles şi că are nevoie de un soi de înţelegere retrospectivă", exprimat altminteri şi de faimosul adagiu *Novum Testamentum în Vetere latet, Vetus Testamentum în Novopatet* (pp. 112 – 113).

În timp ce disputele iudeo-creştine priveau exclusiv dezacordul părţilor în interpretarea aceleiaşi Tradiţii Mesianice, întâlnirea dintre spiritul Evangheliei şi gândirea elenistică a provocat o tăietură conflictuală mult mai adâncă: în această direcţie, opera lui Clement din Alexandria a adus Bisericii servicii intelectuale uriaşe, soluţiile personajului însuşi fiind perfect îndreptăţite prin echilibrul, temperanţa şi elasticitatea de care au dat dovadă în intenţia de a aplana contradicţia celor două orizonturi. Opera eruditului alexandrin este – în pofida tentativelor moderne de situare a sa în teritoriul sincretic de la frontierele Ortodoxiei – literalmente înţesată cu pietre din tezaurul Scripturii: în circa 1.000 de pagini de text ajunse până la noi găsim aproape 8.000 de referinţe şi aluzii biblice. Mai mult decât atât şi dincolo de orice reper statistic, se poate spune că întreaga sa teologie morală proiectează într-un cadru filosofic formal toate categoriile Revelaţiei: chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, Sophia şi Logos-ul, universalitatea şi efectul subiectiv al Legii, virtuţile ascetice, Iubirea ca „ospăţ etern al cugetului", credinţa şi martiriul ca desăvârşire a vieţii duhovniceşti etc. Prezenţa acestor valori mentale şi spirituale nu este accidentală şi nici retorică, ea fiind cultivată – după cum arată excelentul studiu al lui Eric Osborn – pe o suprafaţă de contact care exploatează într-o manieră cumva organică majoritatea genurilor neo-testamentare, de la instrucţiuni,

maxime sapienţiale şi apoftegme, până la profeţii, „fericiri”, comparaţii, parabole şi naraţiuni miraculoase.

Nu vom insista aici asupra capitolului despre viziunea Sfântului Irineu asupra Bibliei întrucât aceasta este universal acreditată. Mai puţin cunoscute însă sunt normele exegetice aplicate în cercurile aşa-numiţilor „marginali ai Ortodoxiei” şi aceasta nu fără pagubă, pentru că toţi cei care expediază, la adăpostul formulelor nivelatoare, heterodoxiile începutului, nu înţeleg niciodată destul contextul socio-cultural în care s-a circumscris însăşi Ortodoxia Răsăritului. Apologeţii şi heresiologii perioadei erau intens preocupaţi de neutralizarea devierilor care, departe de a avea pe atunci aspectul abstract şi convenţional dobândit odată cu trecerea timpului, făceau – pe plan misionar – adevărate ravagii prozelitice. De pildă, argumentul astăzi axiomatic al prescripţiunii a suferit în fapt toate contestările, dacă ne putem îngădui să eufemizăm astfel brutalitatea procedeelor, de la manipularea tendenţioasă a textelor, până la trunchierea şi răstălmăcirea lor în perspectivă sectară. Alain Le Boulluec ne furnizează, în context, informaţii notabile referitoare la folosirea Bibliei în sânul grupării marcionite, în mediile gnostice, precum şi printre emulii lui Hermogen şi Montan (cap. 9).

Fantezia euristică, talentul organizatoric şi energia convingerilor nutrite de Marcion (personajul l-a fascinat, *e. g* pe Harnack) au făcut din „biserica” schismatică a acestuia marea rivală a Bisericii Ortodoxe, într-o confruntare severă, care a persistat, cel puţin în Orient, până spre mijlocul secolului al V-lea. Amplitudinea conflictului reiese indiscutabil din numărul imens de polemici îndreptate împotriva eresiarhului din Sinope: Sfântul Iustin şi Teofil al Antiohiei au compus tratate *Contra Marcionemy* iar Sfântul Irineu îşi anunţa intenţia de a redacta unul (*Adv. haer.* I, 27, 4). Eusebiu de Cezareea îl menţionează pe un anume Modestus în aceeaşi ordine şi prezintă extrase din Rhodon împotriva

marcionitului Apelles. Cel mai extins tratat al prolificului Tertulian poartă un titlu omonim şi reprezintă, pe lungimea a cinci cărţi, principala sursă pentru cunoaşterea teologiei biblice a aceluia. Sfântul Ipolit de Roma a scris, de asemenea, un atare opus polemic, iar *Stromatele* clementine şi multe dintre scrierile origeniene critică strâns concepţia hermeneutică împărtăşită de Marcion, binecunoscută de altfel şi păgânului Celsus. Suntem în sfârşit informaţi, datorită lui Eusebiu (*Historia ecclesiastica* IV, 30, 1) despre existenţa unor *Dialoguri* antimarcionite, scrise în siriacă de Bardesanes din Edessa, la finele secolului II.

Principala teză avansată de Marcion afirmă noutatea ireductibilă a Evangheliei, originalitatea absolută a revelaţiei lui Iisus Hristos. Temeiul capital rămâne textul din *Luca* 18, 19, în baza căruia este stabilită opoziţia ireconciliabilă dintre Dumnezeul răzbunător, gelos, dur şi violent, Care acţionează în Vechiul Testament, şi Cel diametral opus, Care. Se dezvăluie în Noul Testament. În mod surprinzător, această teză separatistă nu s-a psihologizat într-o conduită „disidenta pentru că, spre deosebire de mulţi alţi eretici contemporani, Marcion nu şi-a arogat niciun moment harisma profeţiei şi nu s-a prezentat pe sine drept exponent al vreunei tradiţii secrete. Dimpotrivă, el s-a dorit ucenic al Sântului Pavel, iar doctrina sa – axată pe contrastul radical dintre Har şi Lege – a fost pe bună dreptate clasată drept un „paulinism exacerbat”. Din păcate însă, libertăţile sale faţă de *corpus-ul* paulin sunt aproape întotdeauna abuzive: Marcion renunţă la epistolele pastorale, suprimă toate citatele vetero-testamentare introduse prin formula *scris este*, elimină pasajele despre pedepsele divine şi referinţele la transmiterea profetică a ideii mesianice, sacrifică o serie de prepoziţii pentru a deturna funcţia sintactică a unor pericope „nedorite” etc. Chiar şi Sfintele Evanghelii nu au fost scutite de epurarea aşa-ziselor „interpolări iudaizante”: Marcion primeşte în canonul său numai

Evanghelia lucanică, probabil în virtutea substratului ei păgâno-creştin, a importanţei acordate Harului şi a tendinţelor ascetice pe care le promovează. Pe de altă parte însă, el se pretează şi aici la expurgări *pro domo sua*: omite, de pildă, genealogia iudaică a Mântuitorului, parabola fiului risipitor, prevestirea Patimilor ca împlinire a profeţiilor (8, 31, 33), iar în fragmentul care conţine cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii îndepărtează epitetul *haine*, negând înnoirea şi implicit pertinenţa Vechiului Legământ. Aceste omisiuni, la care se adaugă o serie de adăugiri nu mai puţin intempestive (*e.g.* inversarea termenilor, cu rezultatul: „N-am venit să plinesc Legea, ci să o distrug") nu l-au împiedicat pe autorul lor să admită totuşi autoritatea istorică aâhorei şi valoarea morală a Legii mozaice. „Asediul" marcionit a avut şi un revers pozitiv, prin ecourile suscitate în rândul ortodocşilor: pe de o parte, apologeţii dreptei credinţe au putut insista, în replică, asupra *unităţii* celor două Testamente (adâncind interpretarea tipologică a profeţiilor), pe de altă parte, imixtiunile marcionite au urgentat necesitatea fixării canonului *Noului Testament*, încheiat la sfârşitul secolului II.

În contrast cu exegeza marcionită, zelatorii gnosticismului cultivă, în aceeaşi perioadă, o concepţie hermeneutică diferită: ei acceptă în totalitate scrierile primite în comunităţile ortodoxe, dar adaugă acestora propriile lor evanghelii şi apocalipsuri, pe care le comentează alegoric şi le încorporează într-o tradiţie ocultă. Esoterismul lor se întemeiază pe câteva texte pauline (7 *Corinteni* 2, 10; 13, 12) şi pe convingerea că sensul criptic al Scripturii se sustrage înţelegerii profanilor şi începătorilor împotmoliţi în închisoarea materiei. „Parabolele" – constată Le Boulluec – „reprezintă terenul favorit al speculaţiilor gnostice. (...) Drama Pleromei trebuie să fie cunoscută, pentru ca parabolele să se dezvăluie şi sensul lor profund să apară. Activitatea exegetică devine atunci, ea însăşi, un *mijloc de mântuire*

(p. 165, *s. n.*). Schiţând numai aceste câteva direcţii exegetice heterodoxe putem realiza utilitatea unei eventuale prezentări sinoptice a respectivelor curente care, departe de a împovăra istoria Bisericii şi subsolurile manualelor, se înfăţişează dimpotrivă ca nişte adevărate „ispite constructive" îngăduite de Providenţă spre înnobilarea şi depăşirea tuturor îndoielilor omeneşti.

Vom mai zăbovi aici asupra unui singur studiu din volumul pe care îl prezentăm şi anume asupra celui dedicat de Monseniorul V. Saxer „lecţiunilor biblice" prezente literal sau contextual în *Actele martirice*. Cercetarea subliniază în principiu interferenţa dintre caracterul *mărturisitor* al Scripturii şi conştiinţa profund biblică a celor care au primit, *in illo tempore*, Botezul sângelui. Autorul examinează din acest unghi principalele teme martirologice. respectiv: 1. martiriul ca mărturie; 2. martiriul ca profesiune de credinţă; 3. martiriul ca luptă; 4. martiriul ca liturghie; 5. martiriul ca harismă; şi 6. martiriul ca parusie.

Se ştie că din punct de vedere etimologic, martiriul este sinonim cu „mărturia" şi în ocurenţă, el decurge dintr-o evidentă accepţie biblică: *Actele* II numesc pe Hristos „martor credincios şi adevărat" şi citează frecvent *Apocalipsa*, unde Mântuitorul este desemnat prin termenul *martus* (1, 5/3, 14). El este, prin urmare, prototipul martirului creştin, a cărui profesiune de credinţă comportă două laturi: una pozitivă, referitoare la *conţinutul credinţei sale*, o alta negativă, care stabileşte incompatibilitatea acesteia faţă de cultele concurente. Adevăratul *index doctrinae* consistă în adeziunea la monoteism şi în afirmarea dumnezeirii lui Iisus Hristos, numit în majoritatea textelor *pais tou Theou*. În *Acte*, Hristos apare într-o triplă ipostază: El este Cel care L-a revelat pe Dumnezeu, Cel care a suferit de bunăvoie răstignirea pentru mântuirea omului şi totodată Cel care. Se va întoarce într-o zi pentru a-l judeca după faptele sale. Concomitent, martirii văd în Hristos pe Cel care îi

însoţeşte în sacrificiu, pe Cel Căruia îi încredinţează, la moarte, sufletul şi, bineînţeles, pe Cel de la care vor primi, în *eshaton*, răsplata veşnică. În toate textele este sesizabilă această mistică de sorginte paulină a imitării lui Hristos şi a unirii cu El prin martiriu. Uneori, intimitatea cu scrierile biblice este nemijlocită, ca în cazul lui Speratus (unul dintre martirii scilitani), care purta cu sine Epistolele Sântului Pavel (cf. *A. Scilit*. 12) sau în acela al lui Cuplus din Catane, care avea asupra sa un exemplar al celor patru Evanghelii (cf. *A. Eupl*. gr. 1, 4).

Atacarea păgânismului – globală şi inflexibilă – se sprijină în egală măsură pe argumentele şi motivele utilizate de Scriptură în acest sens. De la „să piară zeii care nu au făcut cerul şi pământul” – imprecaţie preluată din *Ieremia* 10, 11 care exprimă atitudinea primară pur „afectivă”, până la critica sistematică a idolatriei din *Martiriul lui Apollonius*, schemele polemice binecunoscute („zeii imobili”, sau formula *ei dolon cheiropoieton* (cf. *Sirah* 15, 8), se înlănţuie ca într-un florilegiu biblic cu structura narativă schimbată.

Martiriul oferă aşadar un prilej unic de mărturisire, o confruntare revelatorie cu „fiarele”, sau cu „gladiatorul egiptean” care alegorizează lupta cu demonul, o ocazie de izbândă retorică, o experienţă iniţiatică analogabilă Botezului, dar mai presus de toate un prag total, de trăire „teoforă”. Scenariul epic al *Actelor* descoperă, în special în cazul textelor asiatice, trăsături hristologice explicite. *Martiriul Sfântului Polycarpy* spre exemplu, procedează analogic astfel încât fiecare secvenţă narativă corespunde unui episod analog din Istoria Sfântă: precum Iisus, Polycarp nu se predă, ci este predat, se ascunde într-o mică proprietate din afara oraşului, aşa cum El Se retrăsese în Ghetsimani; este trădat de căsnicii săi, după cum Mântuitorul fusese vândut de Iuda; se roagă îndelung înainte de a pleca spre moarte etc. Nu putem şti dacă lucrurile au decurs într-adevăr astfel, aşa după cum nu putem fi siguri dacă referinţele biblice sunt directe sau

sunt citate prin intermediul unor *Simboluri* de credinţă. Important este doar faptul că Scriptura creează aici un fel de fundal paradigmatic în stare să garanteze din punct de vedere mistic eficienţa rituală a sacrificiului. Conotaţiile hristologice ale martiriului creştin contrazic orice apropiere între acesta şi sinuciderea filosofică, exaltată, spre pildă, de adepţii stoicismului şi sugerată de cei dispuşi să judece actul ca atare sub specia fanatismului. Martirul nu-şi doreşte moarte pentru ea însăşi, sau din dispreţ faţă de precarităţile lumii, ci tinde exclusiv spre beatitudinea reîntâlnirii cu Hristos, în slavă: printr-un paradox eminamente religios, absenţa impusă de moarte coincide cu suprema prezenţă a Celui înviat, aşa cum observă şi Monseniorul Saxer, comentând simbolica transcendentală a *Actelor martirice*: „Pe de o parte, imaginea paradisului este cea mai rară dintre toate imaginile lumii de dincolo, în vreme ce aceea a ospăţului sau a coroanei apare frecvent. Pe de altă parte, (ele) se preocupă mai puţin de lumea de dincolo în sine, cât de întâlnirea cu Hristos, Care deschide accesul spre ea. De aceea, martiriul nu este în primul rând o cheie spre eshatologia creştină a primelor secole, ci rămâne esenţialmente o parusie a lui Hristos venind în întâmpinarea martorilor Săi” (p. 214).

Ultima parte a volumului tratează răsfrângerea Bibliei în suprastructura estetică şi liturgică a Orientului creştin grecofon: primele scene biblice în arta bisericească, Biblia ilustrată în Cappadocia, epigrafia biblică microasiatică, tehnica citatului şi maniera alcătuirii antologiilor, de la comentarii la *catenae*, Biblia pelerinilor la Locurile Sfinte, lectura biblică în Liturghia Ierusalimiteană etc. Sunt tot atâtea argumente ale faptului că societatea europeană a primului mileniu căpătase, încă de pe atunci, printr-o frecventare asiduă şi printr-un studiu transfigurat de evlavie, o turnură spirituală profund biblică, reprezentând – şi nu numai în cazul elitelor – o a doua natură.

Volumul prezentat aici demonstrează, sperăm, din plin, că recursul neîncetat la valorile revelate ale Sfintei Scripturi răsplăteşte toate aşteptările, de la cele sufleteşti până la cele culturale şi pastorale, rămânând totodată cel mai fecund filon de primenire a vieţii Bisericii, dincolo de metamorfoza limbajelor şi de enigma mişcătoare a timpurilor. În acelaşi plan al concluziilor, ne place să reţinem din lucrarea la care ne-am referit şi ideea reconfortantă că, după aproape 20 de secole de umanism creştin, Sfânta Scriptură îşi menţine potenţialul inepuizabil de sensuri, îmbogăţindu-se din ea însăşi cu înţelesurile duhovniceşti pe care, călăuziţi de magisteriu infailibil al Bisericii, continuăm să i le atribuim.

(„Ortodoxia”, nr. 1, ianuarie-martie 1988)

Patristica Mirabilia1

Nu vom intra direct în subiectul pe care îl anunţăm, şi aceasta nu atât din dorinţa de a transforma textul care face obiectul prezentei recenzii în pretext al unor digresiuni personale, cât din convingerea intimă că, procedând astfel, vom putea reliefa cu mai multă responsabilitate calităţile unei scrieri cu adevărat eminente.

O carte nu se făureşte singură. Ea presupune – lucru evident – nu numai lanţul imemorial al Tradiţiei, ci şi întreaga lume în care pătrunde şi care încearcă să se purifice prin ea pentru a deveni, poate, mai bună. Orice nouă izvodire camuflează sau, dimpotrivă, exaltă un patos al cărui tragism secret nu poate scăpa inteligenţei atâta vreme cât realitatea lui, ţinând de ordinea evenimentului interior, se situează mai presus de propoziţiile esteticului, pe teritoriul misterios al creativităţii.

Exigenţele pe care erudiţia modernă şi le-a impus, trecând utopia exhaustivului din registrul încercărilor individuale în acela al eforturilor colective, sunt fără îndoială pozitive atunci când caută să rezolve tensiunea dintre acumulările informaţionale mereu mai copleşitoare şi capacităţile fatalmente limitate ale oricărui cercetător

izolat. Cu toate acestea, „spiritul de echipă” este purtătorul unor limitaţii deloc neglijabile, căci – aşa cum observa Pascal[392] – „multitudinea care nu se reduce la unitate naşte confuzia, iar unitatea care nu depinde de multitudine naşte tirania”. Nu pledăm, desigur, pentru resurgenţa „individualismului” intelectual, situat astăzi faţă în faţă cu un mai puţin distantul „mit al specialistului”, dat fiind că aceste ideotipuri coboară împreună dintr-o perfect nefastă răstălmăcire a conceptului de universalitate. Ceea ce dorim mai degrabă să subliniem este urgenţa de a regăsi συμφωνία dintre inimă şi gând, impecabil orchestrată în epoca Părinţilor, dar categoric risipită în aventura mentală a Timpurilor Moderne. Această problemă va rămâne suspendată atât timp cât ne complăcem în comoditatea pedantă a imperativului moralizator. Căci iată, ideea respectivă pare deja compromisă prin coliziunea dintre două „moduri de întrebuinţare” reciproc intolerante şi suficiente, care trădează esenţa amintitului raport exact atunci când o cred, în sfârşit, identificată. Este vorba de dispreţul mutual pe care şi-l rezervă *cultura ciclopică a mărunţişului şi incultura pietismului ofensiv* atunci când se confundă, perfid şi arbitrar, cu erudiţia şi respectiv cu religiozitatea autentică.

Sacris erudiri înseamnă însă cu totul altceva, şi cartea pe care o vom prezenta în cele ce urmează – adevărată mărturie a logodnei necesare dintre cultură şi spiritualitate – demonstrează pe deplin acest lucru, refuzând soluţia nedorită a resentimentului trufaş prin blânda putere a exemplului.

Titlul însuşi concentrează emblematic uimirea fertilă aşezată la originea acestei lecturi avizate din Părinţii Bisericii, iar smerenia şi cugetarea, fidelitatea şi admiraţia exactă, simţul critic şi apologetic, pertinenţa comparaţiilor

---

392 Mitropolit Nicolae Comeanu, Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987,422 pagini.

şi darul adăpării *ex fontibus* sunt numai câteva dintre dimensiunile florilegiului pe care IPS Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, ni-l oferă în această mirabilă carte.

Ne îngăduim de acum să purcedem la examinarea propriu-zisă a volumului, care se inaugurează printr-un capitol de „Fundamentări teoretice la Sfinţii Părinţi”. Această primă secţiune îşi propune să măsoare adevărata statură intelectuală a scriitorilor patristici, să îndepărteze prejudecata „unilateralităţii” lor teologice şi să evalueze contribuţia Părinţilor în cele mai diverse domenii culturale. Întâietatea preocupărilor doctrinare este justificată în contextul logic şi socio-cultural al întâlnirii dintre creştinism şi păgânismul mediteranean aflat în plină decadenţă. Dar încă de atunci, *philosophia Christi*, acest nume erasmian al teologiei, desemna nu numai uriaşul efort de abolire a politeismului prin controverse dogmatice, ci şi proiectul monumental de a asimila cultura greco-latină în corpul Bisericii, evitând în acelaşi timp fanatismul demolator şi pericolul sincretismului. Tânăra religie nu s-a pomenit pe neaşteptate în faţa unui titan agonizant, pentru că fără întruparea Mântuitorului Iisus Hristos însăşi această agonie nu ar fi fost probabil niciodată declarată şi resimţită ca atare. Creştinismul a accelerat într-adevăr descompunerea structurilor sociale şi religioase ale Antichităţii, dar nu la modul „obiectiv” în care acest efect avea oricum să se producă sub presiunea migraţiilor, ci la nivelul mult mai profund al *mentalităţilor*, pe care dorea să le modifice printr-o grandioasă reinterpretare a istoriei. Acest proces de convertire abisală s-a desfăşurat, chiar şi atunci când obstinaţia elitelor păgâne a creat situaţii conflictuale, cu mijloacele irenice ale culturii, pe care Sfinţii Părinţi le-au mânuit în deplină cunoştinţă de cauză. Opera lor nu exprimă *polyloghia* eclectică a diletantismului superior, cât *polytropia* unor înfăptuiri intelectuale din care civilizaţia europeană se hrăneşte şi astăzi, chiar dacă, din păcate, ea este uneori

nevoită, alteori tentată, să-şi ignore sau să-şi deprecieze începuturile.

Stimulată de faimosul edict din 313 (şi ce fapt al spiritului nu-şi află temeiurile în pace şi libertate?), Biserica lui Hristos a putut odrăsli marile figuri care vor domina – de la altitudinea veacului de aur – întregul prim mileniu al istoriei creştinismului. Pentru început, INS Mitropolit Dr. Nicolae

Corneanu ne prezintă o parte din ceea ce figurează în manualele noastre la capitolul de „istorie a patrologiei", sub aspectul unor prime „elemente de istorie literară la Sfinţii Părinţi" (pp. 7 – 15), de la referatele incidentale datorate istoricilor Eusebiu, Socrate, Sozomen şi Rufin de Aquíleea până la marile cataloage „De viris illustribus" întocmite cu un excelent instinct al continuităţii de Fericitul Ieronim, Ghenadie din Marsilia, Isidor de Sevilla şi Ildefons de Toledo. Remarcăm aici cu titlu de ipoteză un lucru pe care îl socotim interesant: de îndată ce creştinismul a triumfat în Răsărit, genul „istoriei literare" s-a exilat treptat din perimetrul microasiatic originar în extrema opusă a Occidentului barbarizat, demonstrând *ipso facto* profunda sa dependenţă de obiectivele imediat misionare şi apologetice. Realitatea acestui transfer „geografic" nu diminuează importanţa pionieratului istorico-literar al respectivelor texte, dar poate pune mai bine în valoare faptul că, spre deosebire de creaţiile similare ale anticilor, produse într-o ambianţă de paşnic sybaritism şi rafinament alexandrin, ele au apărut într-un climat spiritual dominat, dimpotrivă, de handicapul unei tradiţii precare şi de ideea, altă dată absentă, a competiţiei.

Aflăm dintr-un studiu complementar – intitulat „Critica literară în epoca patristică" (pp. 16 – 26) – că amintitele lucrări descinse din arhetipul ieronimian conţin şi judecăţi de valoare relevante din această perspectivă. Nu vom fi decepţionaţi de aparenta convenţionalitate a aprecierilor strecurate în primele istorii literare creştine

de îndată ce ne vom aminti imensa autoritate de care se bucura *locul comun* în sistemul didactic al elenismului. În pofida riguroaselor clasificări operate de Aristotel, şcoala continuă să ofere ucenicilor săi serii standardizate de *exemplu*, în care confuzia dintre etic şi estetic sau aceea dintre filosofic şi mitologic coabitau cu alambicările unui retorism de multe ori excesiv.

Marile calităţi, dar şi gravele minusuri ale discursului literar de tip „elenistic" vor marca, desigur, scrierile unor altminteri buni teologi ca Origen, Lactanţiu, Ciprian, Prosper de Aquitania printre latini, sau Sfântul Vasile de Cezareea printre greci, fiind cumva depăşite abia prin opera Patriarhului Fotie, scriere de o frapantă modernitate, „care de altfel pune bazele unei adevărate critici literare" (p. 21). Trebuie să recunoaştem că de cele mai multe ori încercăm să-i reducem pe Sfinţii Părinţi la condiţia de *precursori* ai propriilor noastre idei; dar acest optimism, întemeiat pe supoziţia unei „evoluţii" neîntrerupte, trebuie acceptat *cum grano salis*. Există cazuri când este preferabil să înregistrăm mai degrabă *diferenţele* sau chiar *hiaturile* diacroniei, făcând necesari şi ambiţioşi paşi înapoi spre vremea patristică, pentru a surprinde natura unor stileme, dar mai ales intenţiile autorilor înşişi, în propriul lor sistem de referinţă, acolo unde s-au născut şi au fost, pentru prima dată, înţelese. Indiferent însă de opţiunile noastre de metodă, admitem fără rezervă faptul că „Părinţii Bisericii au realizat şi în acest sector tot ceea ce le-a îngăduit vremea în care au trăit. Ei sunt veriga de aur care leagă o lume, ce se năştea sub semnul lui Hristos, de o alta, care murea sub stigmatul idolilor. Părinţii Bisericii sunt aceia care, culegând din clasicism tot ce era mai de preţ, au contribuit la mersul înainte al culturii de care beneficiem azi" (p. 25).

Amintitelor preocupări de istorie şi critică literară incipientă li se asociază o seamă răzleţită de „încercări portretistice" (pp. 27 – 33), realizate în aceeaşi bună tradiţie clasică (Teofrast, Tucidide, Plutarh), dar net

îmbogăţite prin cercetarea conturelor lăuntrice, iniţiată abia în contextul noilor concepţii morale promovate de creştinism. Victimele marilor flageluri contemporane Părinţilor (frigul, foametea, epidemia de ciumă etc.), dar şi sclavii unor patimi general-umane (invidia, cochetăria), prind viaţă în „portretele" selectate de Înalt Prea Sfinţia sa, demonstrând *a fortiori* înzestrările scriitorilor patristici, de la acuitatea observaţiei psihologice până la efectul pedagogic obţinut prin ironie antifrastică, sau cel de supremă sinteză caracterologică, în cazul supranumelor hagiografice.

Un eseu de solidă documentare abordează în prelungirea aspectelor semnalate anterior legătura dintre *„studiul logicii şi Sfinţii Părinţi* (pp. 34 – 49). Observăm dintru început că – în afara excursurilor de logică medievală înserate de Anton Dumitriu în excepţionala sa *Istorie a Logicii* – această problemă de fapt fundamentală a fost aproape cu desăvârşire ignorată în studiile patristice de la noi. Chiar dacă această situaţie se explică prin identificarea aleatorie a gândirii logice cu terifiantul δαίμων al scolasticii, ea nu este de aceea mai puţin păgubitoare, căci, aşa cum reiese cu limpezime din studiul menţionat, instrumentul logicii a stat, cu un mileniu mai devreme de teologia Sorbonei, la îndemâna autorilor patristici, care, de la Origen, Tertulian, Boeţiu şi Marius Victorinus până la Sfinţii Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschin, au păstrat cu sfinţenie moştenirea *organonului* aristotelic, punând-o fără teamă în slujba adevărului lui Hristos. Aşa cum viziunea filocalică nu s-a înstrăinat niciodată de exigenţa calofiliei, marea Teologie a Părinţilor nu a uitat că reprezintă, în fond, cea mai de preţ dintre epifaniile Logosului.

Capitole separate privesc, de asemenea, contribuţia Părinţilor în domeniul *criticii de artă* (pp. 50 – 60) – cu afirmaţii limitate la triada μίμησις, κάθαρσις, *συμπάθεια* –, *al teoriei muzicale* – care „moralizează" *more antiquoy* corupând adesea, ca în cazul lui Boeţiu, rânduielile celor

vechi (pp. 61 – 70) şi în sfârşit în cel cu mult mai vast, al cercetării ştiinţifice. În acest ultim punct, autorul notează cu deplină îndreptăţire faptul că „spre deosebire de părerea superficială ce ar putea să şi-o facă cineva în legătură cu domeniul preocupărilor Sfinţilor Părinţi, socotindu-l limitat doar la sfera valorilor spirituale şi la realităţile suprasensibile, parcurgerea atentă a operelor rămase de la ei ni-i arată interesându-se de rezultatele obţinute în cercetarea ştiinţifică şi bazându-se pe raţiune, pe experienţă, pe datele simţurilor” (p. 72). E adevărat că priceperea Părinţilor în disciplinele pozitive nu a fost trecută cu vederea de istoricii serioşi ai ştiinţei europene, dar nu este mai puţin adevărat că o seamă de principii gnoseologice formulate de ei şi repede încadrate sub specia fabuloasă a *Fiziologului* au rămas neştiute, îngăduind astfel empirismului englez să-şi asume mai departe gloria nemeritată de a fi deschis în acest domeniu porţile modernităţii[393]. Contribuţiile Părinţilor în matematică, biologie, medicină, astronomie, cosmografie sau cartografie ni se par cu deosebire importante din două puncte de vedere valabile, credem, dincolo de „carenţele” discursului patristic într-o protoistorie a ştiinţelor: ideea că fertilitatea ştiinţei nu depinde exclusiv de informaţia cuantificabilă, având în acelaşi timp nevoie de prezenţa Imaginarului; şi aceea că studierea văzutului – adevărată „peratologie” – presupune un continuu dialog existenţial cu nevăzutul.

Preţiosul volum al IPS Dr. Nicolae Corneanu se ocupă în continuare cu anumite „*momente semnificative din perioada patristica*. Un prim studiu ne oferă amănunte captivante cu privire la cea mai celebră dispută păgâno-creştină, respectiv aceea dintre Celsus şi Origen, al căror *background* religios, filosofic şi ideologic este reconstituit cu minuţiozitate. Un text de referinţă pentru curioşii

393 Moştenirea patristică a fost mai bine exploatată în cazul aserţiunilor. în Teorii ale simbolului (Ed. Univers, Bucureşti, 1983), pentru a nu da decît un exemplu, Tzvetan Todorov relevă cu argumente culese pe text originea augustiniană a semioticii occidentale.

adevăratului „Discurs adevărat” (pp. 89 – 109).

Nu mai puţin oportună ni se pare iniţiativa de a „încatena” o seamă de „<*ecouri vechi şi noi ale vieţii Sfântului Antonie cel Mare*” (pp. 110 – 125). Această veritabilă „antoniadă” pune în pagină principalele referinţe la viaţa şi apoftegmele marelui ascet, analizând cu prioritate firească armonicele precreştine ale prototipului hagiografic atanasian (Porfiriu, *Viaţa lui Pythagora*\ Filostrat, *Viaţa lui Apoloniu din Tyana*) *y* dar subliniind în acelaşi timp – împotriva celor care au contestat istoricitatea respectivului document – originalitatea intrinsecă a concepţiilor mistice pe care le propune. Urmează o interesantă istorie a textului atanasian prin oglinda textelor pe care le-a inspirat, într-o zămislire neîntreruptă de fervoare, dar şi de balast apocrif. Ancheta se încheie cu o salbă de „ecouri” antoniene post-patristice, medievale şi moderne (O. Wilde, Flaubert, A. France, M. Maeterlinck etc.), care contestă implicit teza ciclurilor culturale închise ermetic, sugerându-ne totodată necesitatea de a privi cu mai multă atenţie remanenţele discrete, dar nu şi neglijabile ale trecutului.

O versiune înnoită a faimoasei omilii *Ad adolescentes* ni se pare a fi următorul text despre „pregătirea şcolară a Sfinţilor Trei Ierarhi” (pp. 126 – 136). Cu toate că tema aceasta este canonic reluată cu prilejul fiecărui nou an şcolar din învăţământul teologic ortodox, consecinţele ei profunde sunt adeseori obnubilate de mulţumirea exterioară a unei retorici festive, nemaiajungând să rodească pe măsura chemărilor ei exemplare. Studiul IPS Dr. Nicolae Corneanu tratează tema anunţată într-un context a toate ziditor; Sfinţii Trei Ierarhi, al căror *bildungsroman* priveşte pe studenţii teologi din toate timpurile, nu mai apar ca nişte personaje imobilizate prin abuz de superlative, înfăţişându-ni-se „aşa cum au fost”: nişte tineri foarte dotaţi, iubitori de Dumnezeu şi binecuvântaţi de Acesta, care încercau cu folos să se desăvârşească din punct de vedere moral şi intelectual,

chiar şi atunci când viaţa cotidiană îi confrunta cu inerţiile păgânismului sau cu frivolitatea glumelor studenţeşti.

Tot unul din Sfinţii Trei Ierarhi face apoi obiectul unor investigaţii doctrinare sistematice menite să evidenţieze „Strădaniile Sfântului Vasile cel Mare pentru Unitatea Bisericii” (pp. 137 – 161). Piesă de rezistenţă a volumului, textul acestui remarcabil eseu ecleziologic – apărut şi peste hotare[394] – îşi propune să prezinte situaţia istorică a Răsăritului creştin într-o „epopee atanasiană contra arianismului” şi schisma meletiană din Biserica Antiohiei, elementele Unităţii aşa cum erau ele gândite de genialul Episcop din Cezareea (Tradiţia, dragostea şi pacea, prietenia corifeilor, contactele), precum şi motivele mai mult sau mai puţin obiective care au subminat reuşita eroicului program de pacificare propus spre adeziunea contemporanilor săi de către ilustrul părinte cappadocian. „Strădaniile Sfântului Vasile pentru Unitatea Bisericilor” – scrie autorul în finalul studiului amintit – „sunt la fel de actuale şi în vremea noastră. Există anumite analogii mai mult decât semnificative: aceeaşi dorinţă a Răsăritului creştin de a se înţelege cu Apusul creştin, acelaşi apel la unitate, la dragoste, la pace; aceiaşi teologi nu se înţeleg prea mult asupra unui număr de dogme. [...] Metodele ecumenismului lui Vasile, adică răbdarea, înţelepciunea şi dragostea faţă de credincioşi, vor putea însă învinge încă o dată. Să nădăjduim că va fi o victorie definitivă” (p. 161).

A treia secţiune a volumului pe care îl prezentăm, intitulată „Probleme de pietate la Sfinţii Părinţi”, se constituie într-un mic tratat de anatomie a religiozităţii, care analizează *inter alia* „farmecul pustiului”, păcatul limbuţiei şi virtutea tăcerii, faimosul *donum lacrymarum*, originea monahismului etc. Sunt pagini frumoase, eliberate din armura rigorilor de aparat, care transmit ceva din vibraţia discretă a experienţei personale, păstrând într-o manieră aproape paulină dreapta cumpănă

394 Verbum Caro, an. XXII, nr. 88, pp. 172-196, apud nota 1 de la p. 137.

dintre necesara severitate parenetică în faţa nudităţii păcatului şi diaconia sublimă a „mângâierii fraţilor”.

Secţiunea penultimă se interesează, în cadrul relaţiilor dintre „Sfinţii Părinţi şi unele aspecte ale societăţii vremii lor” (pp. 229 – 309), de problema particulară a cenzurării luxului feminin în scrierile patristice. Această chestiune ni se pare a fi de două ori delicată, şi IPS Dr. Nicolae Corneanu a izbutit aici un veritabil tur de forţă auctorială, dacă ne gândim la dificultatea de a actualiza concepţia patristică despre „lux”, evitând simultan alunecarea în trivial şi capcanele unui rigorism anacronic. Problema oportunităţii şi a semnificaţiilor luxului (feminin sau nu) depăşeşte – aşa cum a arătat, printre alţii, R. Barthes – sfera liberului-arbitru individual, constituindu-se într-un amplu „sistem al modei” care se repercutează în cele mai diverse etaje ale psihismului colectiv şi încifrează concomitent aşa-numitul *Zeitgeist*. Măcar din acest punct de vedere, imperativul „*luxuriant coercere* este incompatibil cu orice simplificare dualistă, cu orice proces de intenţie în alb şi negru.

Mai mult decât atât, disputa patristică în jurul luxului feminin (cf. Fericitul Ieronim: „Aceste podoabe nu vin de la Dumnezeu, ci sunt o perdea după care se ascunde Antihrist”) reia prin extrapolare suspiciunile asupra prezumtivului misoginism medieval, incontestabil sub raport formal, dar încă discutabil dacă interpretăm corect valenţele pur retorice ale diatribei târziu elenistice (cf. de ex. T07 rog-ul referitor la *celibatul înţeleptului*), precum şi contrapartea decisivă a textelor mariologice.

Cercetarea întreprinsă de autor frizează numai pe alocuri teoreticul, mulţumindu-se cu „dosarul” lexical, moral şi psihologic al problemei în cauză, pe care îl alcătuieşte cu o eminentă activie a „realiilor”. Avem de a face cu un sinoptic aproape exhaustiv (Antichitatea greco-latină, *status quaestionis* în mentalitatea biblică), încheiat cu ample excerpte din scrierile Părinţilor Bisericii, de la „polymathicul” Clement Alexandrinul sau intransigenţii

africani Tertulian şi Ciprian, cu valoarea unor iniţiatori, până la marile piscuri Ieronim, Ambrozie, Augustin.

Paulin al Notei, dar mai ales Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Isidor Pelusiotul, Asterie al Amasiei şi Ioan Gură de Aur, tratat într-un subcapitol distinct tocmai pentru că aprofundează repertoriul critic al predecesorilor săi (f Kocprjeng este un act antiereatural, superioritatea frumuseţii morale etc.), punând luxuria şi pe seama viciilor de educaţie sau pe aceea a pretenţiilor tacite emise în acest sens de bărbaţi.

Ultima parte integrantă din *Patristica Mirabilia* se numeşte „Simboluri religioase în interpretarea Sfinţilor Părinţi, (pp. 313 – 388). Remarcând competenţa acestor încercări de hermeneutică a structurilor religioase, admirând anvergura comparatistă a referinţelor culturale sau abilitatea de a stabili genurile proxime, fără a eclipsa creativitatea teologiei patristice în fiecare dintre problemele atacate, am evocat printr-o analogie, pe care n-o socotim improprie, figura regretatului Jean Danielou. Raritatea cercetărilor asupra simbolismelor religioase şi uşurinţa cu care ignorăm îndeobşte această gravă lacună sunt parţial, dar promiţător, compensate de excelentele contribuţii ale IPS Dr. Nicolae Corneanu la decriptarea marilor metafore ale spiritualităţii care sunt: calea sau drumul, podul, scara, muntele şi fântâna sau izvorul.

Volumul se încheie printr-un breviar de tălmăciri patristice (pp. 391 – 426), în sinea căruia autorul a preferat să includă „corespondenţa dintre Sfântul Vasile cel Mare şi retorul Libaniu", un text al Sântului Varsanufie „despre opiniile lui Origen, Evagrie şi Didim", precum şi micul opuscul damaschinian „despre cele opt duhuri ale răutăţii". Cele trei fragmente sunt prefaţate de scurte note explicative dăruite cu o la fel de graţioasă eleganţă a stilului, care ne face să cităm aici un întreg pasaj referitor la natura relaţiilor dintre ctitorul „Vasiliadei" şi arhitectul profan al oratoriei hrisostomiene de mai târziu. Ceva n-au putut totuşi ocoli, cu toată iscusinţa lor în mânuirea

cuvintelor, şi poate că nici n-au voit: prăpastia care despărţea pe un creştin de un păgân. Libaniu, care a apărat cu atâta înverşunare bunurile culturale ale unei lumi în agonie – şi discursul său „în apărarea templelor” ne stă drept mărturie nu putea să uite că prietenul său cu care corespunda se afla în fruntea celor care ameninţau cele mai de preţ comori ale sufletului său; la rândul său, Vasile, care şi-a închinat întreaga viaţă slujirii lui Hristos, nu putea trece cu vederea că fostul său magistru se încăpăţâna pentru apărarea unor poziţii în realitate pierdute. Scântei mai sar ici şi colo din pana unuia sau altuia. Dar observaţiile lui Libaniu, voalate de o oarecare melancolie, sunt totuşi senine şi nepătimaşe, iar replicile lui Vasile demne şi pline de condescendenţă, ca venind din partea unui prinţ al Bisericii. Unul e conştient de prăbuşirea idealului său, dar ezită s-o mărturisească; altul e plin de conştiinţa biruinţei pe care a repurtat-o religia sa, dar regretă părţile bune ale adversarului său învins, care, o ştie bine, vor dispărea odată cu acesta (p. 395).

Cândva, cei vechi obişnuiau să exclame: *finis coronat opus*! şi în acest sens pasajul redat mai sus sintetizează întregul duh care a făcut din volumul prezentat aici o pasionantă analiză a relaţiilor dintre Atena şi Ierusalim” sau a acelora dintre „Olimp şi Tabor”, în epoca de infinitezimale mutaţii tonale, dar şi de grozave prăbuşiri care a desăvârşit „făptură nouă” exaltată de Sfântul Apostol Pavel (καινὴ κτίσις, *nova creatura*, II *Corinteni* 5, 17). Prin fiecare dintre paginile sale, *Patristica Mirabilia* îmbogăţeşte teologia românească, dar ne învaţă mai ales să-i citim neîncetat pe Părinţi, pentru a-i redescoperi dincolo de şablonul nivelator, în profunzimea inefabilă şi nepieritoare a tezaurului pe care ni l-au încredinţat.

În rest, ne mărturisim speranţa că aceste notaţii vor izbuti să se constituie într-o invitaţie la grabnica parcurgere a volumului pe care îl celebrează, în ciuda lapidarităţii de care s-au făcut vinovate.

(„Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3 – 4, martie-aprilie

1988)

Christian Spirituality[395]

Se vorbeşte tot mai mult – cu o insistenţă rând pe rând orgolioasă şi neliniştită – despre caracterul „alexandrin” al culturii contemporane. Ca judecată a simţului comun, diagnosticul acesta, care confundă în realitate „alexandrinismul” şi „cultura de tip alexandrin”, camuflează sub aparenţa unei încadrări critice o secretă intenţie peiorativă. În ultimă analiză, este vorba de acelaşi fenomen, valorizat însă din două puncte de vedere diferite: istoria comportamentelor şi respectiv cea a mentalităţilor. Ambele perspective au ca „punct de fugă” un model concret-istoric de cultură (ideo-tipul elenistic generat în Alexandria Egiptului de la întemeierea metropolei până în secolele III-IV d.Hr.), transformat ulterior în paradigmă spirituală situată în acelaşi timp dincolo de istoria liniară şi dincoace de morfologia diverselor ideologii personale sau colective. Domeniul de definiţie al celor două perspective se poate stabili printr-o „secţiune” etimologică, pentru că drumul de la „alexandrinism” la „cultura de tip alexandrin” este echivalent cu drumul de la *sincretism* (o συγκρητισμός) la *sinteză* (ἡ σύνθεσις). Prin acomodări succesive, impactul mai multor culturi se rezolvă finalmente într-o unitate de sine stătătoare. Hazardul coliziunilor iniţiale se „raţionalizează”, altfel spus, într-o creaţie politică (toleranţa mutuală în limitele unui Stat) şi spirituală (armonizarea „contrariilor” prin asimilare).

Nu este cazul să zăbovim aici asupra eficienţei acestei tipologii. Reţinem doar faptul că Alexandria a contribuit direct la impunerea creştinismului în spaţiul mediteranean. Mai mult decât atât, structura „culturii de tip alexandrin” (spiritualism platonic, esoterism, exegeză alegorică, gnoză) a stat la baza principalelor mişcări de autoreformare din istoria Bisericii, fertilizând prin

395 Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century, Edited by Bernard McGinn and John Meyendorff in collaboration with Jean Leclercq, Crossroad, New York, 1986,502 pagini.

„renaşteri” periodice zonele devitalizate. Orientându-se către spiritualitatea alexandrină (prin redescoperirea Părinţilor filocalici, a origenismului, dar şi a iudaismului inter-testamentar), cercetătorii zilelor noastre admit şi subliniază de fapt marea datorie a umanităţii civilizate faţă de Egiptul elenistic. Căci Alexandria, această Utopie a Cunoaşterii, ilustrează experienţa unei împăcări universale sau – în termeni mai tehnici – creativitatea aşa-numitului fenomen de *aculturaţie*. Preeminenţa dialogului între religii, culturi şi tradiţii într-o lume finalmente conştientă de inutilitatea propriilor ei segregaţii este în mare măsură o consecinţă a recuperării experienţei alexandrine. Pe de altă parte, alexandrinismul contemporan moşteneşte *mutatis mutandis* şi patologia fenomenului originar pe care îl reeditează. Aici trebuie pomenite, printre altele: o anumită fascinaţie a gratuităţii, excesul spiritului ludic, abuzul de rafinament „instrumental”, manierismul şi preţiozitatea expresiei, supraestimarea „formelor”, exaltarea detaliului, euforia reductibilităţii, dar şi tendinţele totalizante etc. Este limpede că discursul modern suferă influenţa acestor factori, subsumabili în sfera grecescului *vfipig*. În cazul dezbaterilor „post-moderniste” ea este chiar teoretizată la modul unei ideologii a discontinuităţii, fragmentarismului şi excentricităţii. În orice caz, neoalexandrinismul de care ne ocupăm reconstruieşte tradiţiile Umanismului prin înseşi armele cu care – aparent – îl combate. Axate *lato sensu* pe conceptul de interdisciplinaritate, demersurile menite să suprime autotelia şi hermetismul Disciplinelor

Specializate deschid (nu întotdeauna fără să ştie) calea spre o nouă sinteză.

Am considerat că este necesar să introducem prin rândurile precedente lucrarea pe care o vom prezenta în cele ce urmează.

Ne referim la *Christian Spirituality. Origins to the* Twelfth *Century* – editată de Bernard McGinn şi John Meyendorff, în colaborare cu Jean Leclercq. Volumul – un

eveniment al literaturii teologice internaţionale – face parte dintr-o Enciclopedie a Spiritualităţii Mondiale, în 25 de volume la elaborarea căreia au participat circa 450 de specialişti. Aşa cum aflăm din Prefaţa generală a seriei – publicată şi în fruntea acestui al 16-lea volum coordonatorii proiectului au solicitat colaborarea unor specialişti din *interiorul* fiecărui spaţiu analizat, astfel încât fiecare expunere să reflecte, alături de „datele obiective”, şi experienţa existenţială a autorului ei. Proiectul ţine seama de cel puţin două fenomene caracteristice pentru cea de-a doua jumătate a secolului nostru: interesul crescând pentru „spiritualitate” şi extinderea contactelor inter-religioase, mai cu seamă între creştinism şi religiile orientale. Schema generală a lucrării cuprinde următoarele arii spirituale; primele cinci volume abordează spiritualitatea popoarelor arhaice din Asia, Europa, Africa, Oceania şi cele două Americi (structuri religioase „pierdute” sau păstrate exclusiv în cadre tribale limitate). Următoarele cinci volume studiază religiile orientale „vii” (spiritualitatea hindusă timpurie, jainismul, hinduismul postclasic şi sikh, două volume rezervate spiritualităţii buddhiste, alte două celei taoiste şi confucianiste). Volumul 12 documentează religiile micro-asiatice străvechi (Le spiritualitatea zoroastriană, sumeriană, asiro-babiloniană şi hitită). Celor două volume care privesc spiritualitatea iudaismului li se adaugă acela consacrat spiritualităţii mediteraneene clasice (Le egipteană, greco-romană). Studiul spiritualităţii creştine ocupă trei dintre volumele seriei (16 – 18).

Întâiul – şi cel pe care îl vom recenza aici – delimitează primele 12 secole d.Hr. Celelalte două circumscriu mişcările spirituale târziu-medievale, cele din perioada Reformei, a catolicismului post-tridentin şi a Timpurilor Moderne. Ultima parte a colecţiei prezintă pe rând: spiritualitatea islamică (2 volume), mişcările esoterice moderne, spiritualitatea şi tendinţa spre secularizare, întâlnirea spiritualităţilor în prezent şi în

perspectivă, precum şi un *Dicţionar al Spiritualităţii în Lume* care completează întregul corpus cu un binevenit glosar terminologic. Am înşirat tematica acestei enciclopedii pentru a-i sublinia singularitatea: este într-adevăr primul efort ştiinţific de acest gen, dacă ne gândim că marile Enciclopedii religioase de până acum păstrau structura dicţionarului (articole dispuse alfabetic) şi „amestecau" palierele (cultul, cultura *realia*, teologiile, dezvoltarea istorică), sau dacă avem în vedere faptul că demersurile similare puse sub patronajul Bisericii se limitau – chiar atunci când se refereau exclusiv asupra spiritualităţii – la aria creştinismului. Tratarea tuturor formelor de spiritualitate istoric atestate în ansamblul unitar al unei enciclopedii reprezintă mai mult decât o modificare a formulelor editoriale deja acreditate: asistăm la o mutaţie de amploare, datorată sintezei spre care tinde neoalexandrinismul contemporan (v. *supra*), fără ca acest „stadiu al confluenţelor" să comporte sau să forţeze în vreun fel sincretizarea elementelor intrate în contact. Fără a se limita la juxtapunerea diverselor tradiţii, enciclopedia de care vorbim încearcă să edifice, să articuleze un climat de apropiere comprehensivă, de „simpatie penetrantă" între spiritualităţi la nivelul singurului gen proxim irecuzabil, respectiv *noosfera* sau învelişul intelectual al planetei.

Dat fiind că morfologia conceptului de spiritualitate (şi adeseori chiar sintaxa conexiunilor sale) diferă – în proporţii variabile – de la o tradiţie religioasă la alta, enciclopedia recurge la asistenţa unor discipline auxiliare (psihologie, sociologie, filosofie), în scopul unei departajări corecte a contextelor; în treacăt fie spus, se poate presupune că setul categorial pus în joc rămâne „europocentric" atât în cazul paralelelor, cât şi în acela al analizelor contrastive. Colectivul general de redacţie (din care a făcut parte şi regretatul Mircea Eliade) a fost de la început conştient de faptul că întreprinderea pe care o patronează inovează pe terenul metodelor de studiu şi al

programelor academice, dar reiterează în acelaşi timp *cea mai veche activitate intelectuală cunoscută, le* „Transmiterea înţelepciunii spirituale”. Privind lucrurile într-o atare perspectivă, suntem autorizaţi să subliniem – dincolo de „pozitivitatea” exterioară a textului – natura religioasă a întregului demers, care devine el însuşi un „moment” în Istoria spiritualităţii planetare (” *global spirituality**).

Introducerea volumului nostru are ca motto versetul de la II *Corinteni* 3, 6: τό γάρ *γράμμα* άποκτέννει, το δέ πνεύμα Ζωοποιεί şi reliefează *permanenţa interiorităţii* în religia creştină. Totuşi, deşi Noul Testament foloseşte frecvent termeni ca πνεύμα sau πνευματικός – cunoscuţi şi în Apus prin echivalenţa lui *spiritus, spiritualis* sau chiar *spiritualitas* –, creştinii de astăzi nu au o reprezentare întotdeauna coerentă asupra „spiritualităţii” în genere. În accepţiile sale curente, termenul desemnează cel mai adesea excesele mortificării, ale pesimismului şi negativismului, aşa cum au viciat ele Istoria Bisericii, în virtutea tuturor intransigenţelor, de la encratiţi şi evagrieni până la bogomili şi cathari. Confruntaţi cu persistenţa acestei răstălmăciri „maximaliste”, autorii volumului au căutat o formulă de concordie menită să reabiliteze termenul ca atare deodată cu adevărul pe care îl cuprinde. Definiţia lor – avansată sub rezerva ipotezei de lucru – este următoarea:

„Spiritualitatea creştină este experienţa trăită a credinţei creştine, atât în formele ei generale, cât şi în cele mai speciale… Spiritualitatea poate fi deosebită de doctrină prin faptul că ea nu se concentrează asupra credinţei în sine, ci asupra reacţiei pe care credinţa o suscită în conştiinţa şi practica religioasă. Ea se poate deosebi totodată de morala creştină prin faptul că nu tratează toate acţiunile umane în legătura lor cu Dumnezeu, ci numai acele acţiuni în care legătura cu Dumnezeu este imediată şi explicită” (pp. XV-XVI). Distincţiile şi precizările acestei definiţii se regăsesc în

toate contribuţiile care articulează volumul.

*

Un prim eseu priveşte relaţia dintre Biblie şi spiritualitate. Am semnalat cu altă ocazie recentele dezvoltări ale studiilor biblice, rolul Scripturii în conformarea primelor comunităţi şi în emergenţa diferitelor mistici (v. prezentarea volumului *Le monde grec ancien et la Bible* din cadrul colecţiei *Bible de tous les temps*, Beauchesne, Paris, 1985 *sq.*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1988). Sandra M. Schneiders (Profesor de Noul Testament la Şcoala iezuită de Teologie din Berkeley, California) studiază baza istorică a celor două monoteisme (exodul Evreilor din Egipt, Testamentul sinaitic, învierea lui Iisus Hristos), fixând în jurul anilor ’60 d.Hr. ruptura definitivă dintre Biserică şi Sinagogă. Chiar dacă Apostolii Petru şi Pavel au preluat limbajul religios al Scripturilor iudaice, separarea celor două idiomuri s-a operat prin intermediul a două sisteme diferite de aşteptare: Evreii continuau aşteptările mesianice, pe când Creştinii trăiau deja în orizontul Parusiei. Prima sugestie de „canonizare” a Scripturilor Apostolice apare în II *Petru* 3, 16. Exemplele se înmulţesc către mijlocul secolului II (*e. g.* Justin *Martirul*, *Apologia* 1, 67). Odată cu Marcion, controversa asupra canonicităţii (adiacentă disputelor referitoare la raportul doctrinar dintre cele două corpusuri sacre) intră într-un stadiu acut şi paneclezial. Cu Meliton de Sardes, (*170*), Biserica vorbeşte pentru prima dată de Vechiul Testament (*apud* Eusebiu, *Istoria Bisericească* 4, 26), iar Tertulian (200) pare să fi făcut primele referiri la „Noul Testament” ca denumire generică pentru *corpus*-ul scrierilor creştine (expresia *tale quale* este paulină). În acest context se instituie regula hermeneutică fundamentală (cf. Augustin: *„Novum Testamentum în Vetero latei, Vetum Testamentum în Novo patet”*), sursa divergenţelor ireconciliabile dintre exegeza iudaică şi cea creştină şi totodată norma absolută a folosirii Sfintelor Scripturi în primul mileniu d.Hr.

Atitudinea creştinilor faţă de Biblie nu diferea de cea intens venerativă adoptată de iudei (fiecare cuvânt este practic „impregnat” cu divinitate, *i. e.* „inspirat de Dumnezeu” cf. adj. θεόπνευστος). Folosirea Scripturilor în Cult a făcut ca întreaga experienţă a Bisericii primare să se înrădăcineze şi să se articuleze în simbolismul Bibliei. Toate intuiţiile hristologiei proto-creştine rezultau din interpretarea profetismului vetero-testamentar, Hristos fiind Noul Adam, Noul Moise, moştenitorul tronului davidic, *Ebed-Yahwe*-ul isaianic, Profetul promis în *Deuteronom*, enigmaticul Fiu al Omului din cartea lui Daniel etc. Celebrarea Botezului în legătură cu sărbătorile pascale situa misterul hristic (patimile, moartea, învierea) în contextul creaţiei, căderii, al potopului, exodului, legământului, exilului şi întoarcerii – toate înţelese ca arhetipuri salvifice efectiv „realizate” în iconomia lui Hristos şi comunicate acum membrilor comunităţilor Sale. Până în Evul Mediu târziu, preeminenţa Bibliei în dinamica spirituală a Bisericii a fost absolută.

Opţiunile spirituale depindeau în mare măsură de *modul* interpretării Sfintei Scripturi. Uzul liturgic (/. *e*. comunitar) a determinat apariţia unei interpretări ecleziastic-autoritative, care s-a legalizat de timpuriu sub forma „argumentului prescripţiunii” manipulat de apologeţii secolelor II-III (Justin, Origen, Tertulian) împotriva interpretărilor rabinice, gnostice şi marcionite. Un alt principiu a fost cel conform căruia Iisus Hristos însuşi – Cel care abolise unele dintre cele mai autoritare prescripţii ale Legii (de ex. obligativitatea Sabatului) – este norma indefectibilă a interpretării Textului Sfânt. Meditaţia asupra soluţiilor prescrise de Mântuitorul însuşi a accelerat procesul de interiorizare, aprofundare şi spiritualizare a lecturilor biblice, conferindu-i prestigiul inegalabil al divinităţii. Autoarea insistă apoi asupra şcolilor hermeneutice născute din ambianţa spirituală proto-creştină, cu amănunte (cel mai adesea elementare) asupra principiilor exegetice alexandrine şi antiohiene şi

„latine” în sens larg. (Aceste trei şcoli de teologie au generat – după cum se ştie – termenii fundamentali antrenaţi în dezbaterile hristologice şi triadologice de-a lungul erei Sinoadelor Ecumenice). În Evul Mediu, moştenirea hermeneuticii patristice s-a completat treptat prin inserţia scolasticii – cu devieri aristotelizante remarcabile, mai ales la nivelul Discursului teologic în sens restrâns (doctrinar/dogmatic). În mare, origenismul (ca rezumat emblematic al întregului spirit „alexandrin”) domină terenul exegezei biblice (*lectio divina*) în pofida Sinodului V Ecumenic. Teologii perioadei (e vorba de înflorirea şcolilor catedrale în primul rând) practică metoda celor patru sensuri reductibilă la faimosul distih:

Litiera gesta docet, quid credas allegoriay
Moralts quid agasy quo tendas anagogia.

Este sesizant faptul că termenii latini (*moralia*, *littera*) desemnează istorilitatea şi etica – pe când termenii greceşti *ţallegoriay anagogia*) îşi „rezervă” spiritualul şi eshatologicul Schema ilustrativă clasică este cea legată de înţelegerea *Ierusalimului* ca oraş iudaic (sens literal), Biserică (alegoric), Suflet (topologic) şi Oraş Paradiziac (anagogic). Timpurile Moderne, în care s-a operat divorţul dintre spiritualitate şi cultură, au păstrat dihotomia literal/spiritual în centrul imaginii despre exegeza medievală şi patristică, deşi sensul termenilor s-a schimbat simţitor. Abia cu anumite şcoli foarte recente (*e.g.* semiotica din linia lui R. Barthes), s-a revenit la accepţia prerenascentistă a noţiunii de „sens literal” (*i. e.* textual) ca „trup” sau „corp” al discursului. Pentru cei de astăzi, literalitatea acoperă intenţionalitatea auctorială, în vreme ce nivelul „spiritual” se articulează în sfera „procedeelor” şi a „figurilor” de limbaj. Pentru cei vechi – şi aici rezidă principala diferenţă de optică –, raţiunea deosebirii dintre spiritual/literal era întotdeauna derivată prin analogie din sfera eticii religioase.

Un capitol interesant semnează John D. Zizioulas (Profesor de Teologie la Universitatea din Tesalonic),

referindu-se la comunitatea creştină primară. În această perioadă, factorii „pneumatogeni” au fost: 1. constituirea treptată a structurii ecleziale „în jurul” Euharistiei; 2. provocarea gnostică şi replica dată de Părinţi; 3. naşterea unui gnosticism creştin ortodox; 4. martiriul ca act spiritual şi răspuns la contraspiritualitatea montanistă. În primul caz, viziunea misticii ignatiene a devenit normativă în toată Biserica, rolul central al Episcopului în Synaxa euharistică fiind „absolut”. Aceasta este perspectiva în care trebuie judecat dictonul ciprianic extra*ecclesiam nulla salus*, folosit ulterior ca axiomă a Regalismului” şi „instituţionalismului” ecleziologic.

Charles Karmengiesser S.I., eminentul patrolog care dirijează recent iniţiată colecţie „Bible de tous les temps” (Beauchesne, 1981 *sq*.) este prezent aici printr-un studiu sintetic despre „mesajul spiritual al Marilor Părinţi” de la Sfântul Atanasie din Alexandria (care deplasează accentele de pe elitismul şi soteriologia intelectualistă profesate de Origen înspre realismul întrupării şi contemplarea Revelaţiei *direct* în Evanghelii), trecând prin Părinţii Cappadocieni, Sfântul Ioan Gură de Aur în sfera elenofonă, pentru a zăbovi apoi asupra „vârfurilor” latinităţii: un Ilarie, Ambrozie, Ieronim şi Augustin. Concluzia implicită vizează interdependenţa dintre *teologia sinodală* (exprimând dinamica pleromatică a Bisericii) şi *teologia patristică* (ilustrând „izbucnirea” harismei în personalităţile ei).

Remarcabil ni se pare *inter alia* eseul regretatului Jean Gribomont O.S.B., cotat drept cel mai avizat cunoscător al *regulilor* orientale – care analizează relaţia dintre monahism şi ascetism în perioada dată. Studiile de istorie a monahismului au păcătuit (sub raportul obiectivităţii) prin două excese complementare: o viziune naiv apologetică prin care se exaltă la modul miraculos schemele hagiografiei tradiţionale, fără a se ţine cont de evidenta lor standardizare „emoţională”, şi o alta, marcată de logism (şi împărtăşită în anumite limite de „noii istorici”

francezi), care limitează întrucâtva rolul mănăstirilor la nivelul transmiterii culturii antice şi al perfecţionării lente a utilajului agricol sau tehnic în (periodic ponegritele) *darie ages*. Cercetarea părintelui Gribomont evită cu supleţe extremele amintite, arătând că esenţa monahismului rămâne (dincolo de acumulări, defrişări, cercetări empirice, scriptorii, dar şi de idealizări populare) spiritualitatea însăşi ca „fenomen înrădăcinat în adâncul conştiinţei umane". Autorul arată că – deşi fenomenul monastic a apărut simultan în mai multe dintre provinciile orientale (termenul de μοναχός se găseşte deja într-un papirus din 324) – *modelul egiptean* a dat tonul general, impunând în tot estul creştin conceptele şi metodele sale. Această evoluţie a fost favorizată de câţiva factori constitutivi, dintre care putem reţine: 1. reputaţia religioasă a câtorva personalităţi mistice; 2. geografia văii Nilului, care oferea condiţii optime de recluziune; 3. opresiunea fiscală exercitată de stăpânirea romană, care provocase deja retragerea defensivă a „anahoreţilor", grupare conţinând la origine membri ai populaţiei rurale pauperizate; 4. împrejurarea datorită căreia Sântul Atanasie – conducătorul harismatic al Bisericii locale a Egiptului – s-a autoexilat printre pustnicii deşertului Sketic, combinând „rebeliunea" antiimperială cu lupta doctrinară împotriva arianismului şi consolidând *ipso facto* prestigiul neţărmurit al monahilor egipteni. Autoritatea modelului egiptean se va fi sprijinit şi pe activitatea *terapeuţilor* (a căror înrudire cu monahii creştini fusese remarcată deja de Eusebiu al Cezareei), dar mai ales pe forţa de atracţie a deşertului însuşi, cadru în care odinioară avusese loc Exodul, viaţa profetului Ilie şi a Sântului Ioan Botezătorul sau postul total al Mântuitorului Hristos. Jean Gribomont depistează marile linii: „Mitul" Sântului Antonie, monahul exemplar, Sântul Pahomie şi emergenţa cenobitismului, Sântul Vasile de Cezareea şi „frăţiile" evanghelice, marile curente rigoriste (encratiţi, sarabiţi, gyrovagi sau messalieni), intelectualismul

evagrian etc.

Un capitol corespunzător (Jean Leclercq O.S.B., profesor la Institutul de psihologie religioasă de pe lângă Universitatea gregoriană din Roma) tratează istoria monahismului în Apus: rădăcinile fenomenului în aceeaşi mirabilă Africă Proconsulară (*monasterium* apare în lexicul ciprianic şi tertulianic); contactul marilor occidentali (Sântul Ambrozie, Fericitul Augustin şi Ieronim) cu rânduielile vasiliene şi elaborarea primului statut (*Regula Augustini*); conceptul de *parfum*, criza rigoriştilor priscilieni; personalităţile tutelare (Benedict de Nursia, Cassiodorus, Ioan Cassian, Columban, Martin de Tours); în sfârşit, reforma gregoriană şi enorma ei influenţă în constituirea noilor ordine iradiate din nucleul renaşterii cluniacense. O singură diferenţă semnificativă în dezvoltarea ulterioară a occidentului: spre deosebire de răsărit – dominat de ideea unităţii (spirituale/ statale), apusul monastic se configurează pe arii naţionale, într-un climat de particularism atomizant.

PseudoDionisie Areopagitul nu putea lipsi din galeria întemeietorilor: Paul Rotem (autorul excelentului *Biblical and Liturgical Symbols within the* Pseudo*Dionysian Synthbesis*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984) înfăţişează principiile care guvernează „spiritualitatea ascensională” a misteriosului teolog din secolul V; apofatismul pseudodionisian, mistica luminii, schema unitivă a lui *9* (*0 Gig* s-au bucurat – graţie interpretărilor şi concluziilor lui Ioan de Skitopolis şi Maxim Mărturisitorul – de o autoritate quasi-sacrală. O grandioasă iluzie retrospectivă – întemeiată pe efectul prestigios al pseudonimiei – a propulsat *corpus*-ul dionisian în fruntea mereu invocatului *consensus patrum*. În sfera teologiei bizantine, cea mai activă influenţă a spiritualităţii pseudoareopagitice s-a manifestat în planul hermeneuticii liturgice (Gherman al Constantinopolului şi Nicolae Cabasila în primul rând), completând un traseu inaugurat cu un mileniu înainte prin exegeza theurgiei neoplatonice

(Produs, Iamblichos), dar nu mai puţin prin interpretările sacramentale datorate lui Teodor de Mopsuestia. Mai puţin cunoscută la noi, influenţa pseudoareopagitică asupra teologiei apusene nu este totuşi deloc neglijabilă; dacă ţinem cont de faptul că trei dintre cele mai productive tipare mentale i se datorează: motivul „purcederii şi întoarcerii” (tradus în latină prin cuplul *exitus – reditus*), ascensiunea de la nivelul perceptiv la acela intelectiv, în sfârşit, abolirea tuturor concepţiilor în tenebrele tăcute ale supracunoaşterii. Promotorul incontestabil al acestui crucial transfer a fost, după cum se ştie, Ioan Scotus Erigena (810 – 377). Printr-o reducţie reflexă, dubletul *exitus – reditus* a fost treptat asimilat raportului natură – har, omniprezent în teologia apuseană postaugustiniană. Influenţa lui PseudoDionisie a cristalizat treptat – aşa cum a arătat într-un magistral studiu G. Duby – armătura ideologică a spiritului gotic: evidenţă pe care biserica abatelui Suger de la Saint-Dénis nu încetează să o proclame şi axiomă subsecventă marilor mistici de mai târziu, de la Nicolaus Cusanus şi San Juan de la Cruz până la Henric Suso şi Meister Eckhart.

Un capitol de indiscutabilă oportunitate în economia generală a lucrării este cel intitulat „Creştinism şi diversitate culturală”, menit să desfidă prejudecata referitoare la exclusivitatea greco-latină a *oikumenei* tradiţionale. Din punct de vedere ştiinţific, meritul capital al erudiţiei contemporane rezidă în mereu mai febrila căutare a periferiilor neglijate, în urgenţa restituirii unor perimetre culturale umbrite de inerţiile renascentiste: o nouă „Europă” se naşte acum dincolo de matca supralicitatei *mare nostru m*, dezvăluind valorile unei creştinătăţi în primul rând microasiatice, multă vreme ignorate. Creştinismul coptic, siriac, armean, georgian, irlandez, morav etc. se emancipează de sub apăsarea Imaginarului Medieval, în viziunea căruia orice *heterotopie* ilustrează prin însăşi natura sa grotescul Bestiariilor, mitologia „antipozilor” sau feeria echivocă a

faimoasei Pays de Cocagne. Se ştie că orice recuperare însemnată contrabalansează îndeobşte entuziasmele, repliază ispita asupra estimărilor de-o clipă: nu este cazul Robertei C. Bondi („Spiritualitatea Creştinilor de limbă siriacă”) şi a lui Pierre Riche („Spiritualitatea în societatea celtică şi germanică”) – fini analişti ai spaţiilor marginale, care au ştiut să dozeze cu sobrietate exigenţele lucidităţii şi cele ale actului reparator.

După o rapidă trecere în revistă a „reformei gregoriene” – mişcare autodefensivă axată pe sacerdotalism şi ideea (veşnic controversată) a principatului petrin ca temei al „monarhiei” papale –, prima parte a lucrării şi cea la care ne vom limita în prezentarea de faţă se încheie printr-o descriere a lumii religioase din secolul XII, asemănată – datorită rădăcinilor sale patristice, dar şi a propensiunilor sale spre îndrăznelile modernităţii – cu figura străvechiului *Janus bifrons*.

În multitudinea deconcertantă a renovaţiilor aduse sau doar acceptate de acest veac, colectivul de elaborare al volumului a izolat trei puncte cardinale: Anselm de Canterbury (Benedicta Ward), spiritualitatea cisterciană generată de teologia lui Bernard de Clairvaux (1090 – 1153), William de Saint-Thierry (1085 – 1148), Guerric de Igni (1090 – 1157) şi Aelred de Rievaulx (1110 – 1167), cărora li se asociază tumultuoasa mişcare a „canonicilor” de la Saint Victor.

Arhitectura volumului nostru este bipolară: prima parte (pe care am înfăţişat-o anterior) îmbrăţişează spiritualitatea primelor douăsprezece secole creştine sub raport temporal şi factologic (perioade şi mişcări) – aşadar tectonica variaţiilor: îngemănările, acumulările şi salturile care alcătuiesc ţesătura diacronică a spaţiului investigat. O a doua parte stabileşte, dimpotrivă, invariantele, permanenţele Revelaţiei, punctele nodale – impermeabile la acţiunea corozivă a timpului – şi în această ambivalenţă recunoaştem cu uşurinţă concepţiile lui John

Meyendorffadevărat *spiritus rector* al colectivului de redacţie, care a izbutit să imprime volumului nu atât o predominanţă confesional-ortodoxă, cât o ortopraxie metodică, de fapt.

„Temele şi valorile” prezente în această secţiune secundă acoperă în fond – pe capitole distincte – marile compartimente ale Teologiei propriu-zise – după următoarea scală axiologică: *Soteriologie* (Hristos ca Mântuitor în Răsărit / John Meyendorff; Hristos ca Mântuitor în Apus / Bernard McGinn), *Triadologie* (Sfânta Treime la Părinţii Cappadocieni / Thomas Hopko; Sfânta Treime în Creştinătatea Apuseană / Maryi. Clark), *Antropologie* (Persoană umană ca imagine divină: în Răsărit / Lars Thunberg; şi în Apus / Bernard McGinn), *Haritologie* (Moştenirea augustiniană / J. Patout Burns), *Misterologie* (Teologia Liturgică răsăriteană / Paul

Meyendorff; Sacramente şi Liturghie în creştinătatea latină / Pierre Marie Gy), *Iconologie* (Icoana şi Arta / Leonid Uspensky), *Euhologie* (căi ale rugăciunii şi contemplaţiei; în Răsărit / Kallistos Ware; în Apus / Jean Leclercq), *Teologie ascetică* (Noţiunea de feciorie în Biserica primară / Peter Brown), *Teologie mistică* (Urcuşul duhovnicesc / Donald Corcoran), precum şi un capitol oarecum insolit care conturează, din perspectiva creştinismului practic, o veritabilă „teologie a laicatului”.

*

Lăsând deoparte complexitatea conţinutului, competenţa colaboratorilor, selecţia iconografică inteligentă, judiciozitatea bibliografiilor introduse în anexa fiecărui capitol, obiectivitatea austeră a expunerii şi actualitatea dezinvoltă a opţiunilor metodologice, lucrarea prezentată se remarcă prin două virtuţi prioritare, care se cer semnalate în concluziile acestor rânduri: 1. prin optica sa de ansamblu, volumul eliberează Ortodoxia de povara circumscrierilor pur geografice („Răsăritul creştin”) şi de prezumţia încadrărilor catolicizante, bazate pe răstălmăcirea partizană a ideii de schismă. Aceasta

funcţionează, dimpotrivă, ca pârghie moderatoare (în sensul anticei *regulatidet*), delimitând, mai presus de teritoriile confesionale istoric articulate, consonanţa necesară dintre Revelaţie şi Credinţă; 2. prin economia sa totalizatoare, volumul izbuteşte să restabilească echilibrul parte/întreg, subsumând conceptului de *spiritualitate* diversităţile culturale inerente, reuşind să evite atât spiritualismul „supraconfesional”, cât şi confesionalismul propriu-zis. Cele două mutaţii de perspectivă sporesc noutatea demersului şi aşază volumul de care ne-am ocupat aici în atmosfera privilegiată a adevăratelor lucrări de referinţă.

(„Mitropolia Olteniei”, nr. 3, mai iunie 1988)

Pomenirea drept-credinciosului voievod-martir Constantin Brâncoveanu

Cinstirea eroilor unui neam răsfrânge în cugete şi perpetuează în memoria colectivă dimensiunea solară a momentelor de izbândă culturală sau militară. Cultul martirilor lui transfigurează însă această devenire în planul negrăit ai spiritualităţii, convertind la scara veşniciei succesele de-o clipă. Şi dacă eroismul cuprinde lunecătorul domeniu al faptei, martirajul rămâne de-a pururi sub imperiul misterios şi neclintit al sacrificiului. Acelaşi sânge poate dobândi, pe câmpul de bătaie sau în taina altarului, preţuri diferite. Nu şi în cazul domnitorului-martir Constantin Brâncoveanu, pe care Dumnezeu l-a rânduit deopotrivă în istoria politică şi în spiritualitatea poporului nostru, dăruindu-i pe rând coroana voievodală şi cununa muceniciei.

Prin această dublă şi în acelaşi timp singulară calitate, Constantin Brâncoveanu este o prezenţă tutelară, o emblemă a sufletului românesc străbătând veacurile. Numele lui Constantin Brâncoveanu patronează eponim înfloritoarea şi incontestabil originala renaştere a întregii civilizaţii muntene de la cumpăna veacurilor XVII-XVIII. E suficient să evocăm aici odoarele arhitectonice de la

Hurezi, Podogi, Bistriţa vâlceană, Arnota sau Polovragi, pentru a surprinde în toată amplitudinea ei realitatea profundelor înnoiri datorate vrednicului urmaş al Basarabilor şi Cantacuzinilor. Dar amprenta stilistică a culturii brâncoveneşti se regăseşte şi în spaţiul de dincolo de Carpaţi, definind siluetele inconfundabile ale bisericilor Sfântul Nicolae din Făgăraş, Sfinţii Arhangheli din Ocna Sibiului, Sâmbăta de Sus şi Sfântul

Ioan Botezătorul din Poiana Mărului, sau chiar în afara fruntariilor, aşa cum se întâmplă, de pildă, în cazul frumosului paraclis de la mănăstirea athonită a Sfântului Pavel.

Ne amintim de dânsul neîncetat, ne-am amintit cu atât mai mult de rostul vieţii şi morţii sale anul acesta când, deodată, cu celebrarea *Bibliei de la Bucureşti*, am sărbătorit, cu o superioară reculegere, tricentenarul suirii lui Brâncoveanu pe tronul Ţării Româneşti.

În cursul „Anului Brâncoveanu", Biserica Ortodoxă Română şi-a mărturisit adeziunea firească la marcarea acestor date de pioasă memorie naţională, prevăzând publicarea unor albume omagiale şi restituind, mai ales, într-o excelentă ediţie critică, eminenta trudă a fraţilor Greceanu.

Din înalta iniţiativă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, acestor înfăptuiri li s-a adăugat, în ziua de 28 octombrie 1988, o mişcătoare slujbă de pomenire rânduită la Biserica Sfântul Gheorghe-Nou, ctitorie brâncovenească şi loc în care se păstrează mormântul voievodului omagiat.

Impresionanta ceremonie liturgică s-a desfăşurat în prezenţa Intlistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, însoţit de PS Episcop Gherasim al Râmnicului şi Argeşului, PS Episcop Epifanie al Buzăului, PS Episcop Nifon Ploieşteanul, vicar patriarhal, PC Părinţi Consilieri de la Administraţia Patriarhală şi de la Arhiepiscopia Bucureştilor, precum şi de o serie de profesori de la Institutul Teologic şi Seminarul teologic din Bucureşti.

Sub bolta elansată a bisericii zidite odinioară prin munificenţa drept-credinciosului voievod se strânseseră de asemenea preoţi, credincioşi din Capitală şi studenţi teologi.

La orele 9, 30, PS Episcop Nifon Ploieşteanul, vicar patriarhal, a săvârşit slujba Sfintei Liturghii, în fruntea unui sobor de preoţi şi diaconi, răspunsurile la strană fiind date de un grup de studenţi teologi.

În atmosfera de adâncă evlavie astfel creată, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist şi ierarhii însoţitori, dimpreună cu soborul slujitorilor, au săvârşit apoi, la un pas de mormântul domnitorului-martir, îndătinata rânduială a parastasului. La încheierea slujbei de pomenire, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a rostit o judicioasă cuvântare, în intenţia de a reliefa marile trăsături care profilează personalitatea domnitorului-martir şi rostul acestei comemorări la împlinirea a trei veacuri de la inaugurarea rodnicului principat brâncovenesc.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist s-a referit în context la excepţionalele calităţi intelectuale, diplomatice şi strategice ale principelui mărturisitor, dar şi la înzestrările sale ca inspirat ctitor de cultură, deopotrivă generos şi înţelept. În cuvintele patriarhale s-a înfiripat efigia solemnă a unui destin exemplar şi a prins contur înflăcărarea unui crez degrabă simţit şi pus la inima întregii asistenţe.

Prin rezonanţa ei duhovnicească, dar şi prin relevanţa ei naţională, pomenirea domnitorului-martir Constantin Brâncoveanu s-a constituit într-un prilej de recunoscătoare pietate, câştigând în acelaşi timp semnificaţia elogiului patriotic şi rodul ceresc al rugăciunii.

(„Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9 – 10, septembrie-octombrie 1988)

Cuprins

3 În ordine cronologică, amintim inter alia: Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris, Paul Geuthner, 1936, 346 p.; Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1949, 405 p.; Le mythe de l'éternel retour, Gallimrd, Paris, 1949, 254 p.; Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1951, 450 p.; Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 1952, 240 p.; Forgerons et alchimistes, Pris, Flammarion, 1956, 212 p.; Naissances mystique. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, Gallimard, 1959, 276 p.; Méphistophéles et l'Androgine,

Paris, Gallimard, 1962, 280 p.; Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1963, 250 p.; Le Sacré et le Profane, Paris, Gallimard, 1956, 188 p.; De Zalmoxis ά Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale, Paris.

6 Reproducem *in extenso* un fragment din H.M. Baumgartner, care evidenţiază convenabil afinităţile dintre gândirea eliadească şi amintitul curent filosofic: „În privinţa *subiectului* (...) filosofia vieţii dezvoltă o teorie a experienţei şi a înţelegerii imanente contextului vieţii (...). Pentru concepţia acestei vieţi trăite în experienţă, ca şi pentru cea a acestei experienţe experimenrind viaţa, filosofia vieţii stabileşte o mulţime de perechi antitetice, constituite după aceeaşi schemă, în care de fiecare dată, unul dintre elemente este considerat ca abstracţie, moarte, fiind pur, derivat, iar celălalt ca realitate autentică, trăire, originalitate: în afară – înăuntru, static – dinamic, determinare – libertate, timp abstract – timp concret, clipă – durată, *homo faber* – *homo sapiensy* intelect – intuiţie (Bergson), natură – istorie, gândire – experienţă, explicaţie – comprehensiune

49 Alte pasaje, *ibid.*, p. 142 (să strigi întruna numele Domnului nostru Iisus Hristos), p. 152 (să urmezi neîncetat, ca o oaie, numele binecuvântat al Domnului nostru Iisus Hristos), 153 (nicio meditaţie nu este mai bună decât aceea la „numele mântuitor şi binecuvântat al D (omnului) n (ostru) Iisus Hristos, care rămâne fără încetare în tine”... Să fii „neîncetat în numele mântuitor al D (omnului) n (ostru) Iisus Hristos” (cf. inscripţia nr. 3 de la Kellia, citată mai sus), p. 160 („Fii atent la numele D.N. Iisus Hristos, cu inimă smerită, făcându-l să ţâşnească pe buzele tale şi să revină la tine; nu-l înscrie doar aparent în sufletul tău, ci fii atent când îl invoci, zicând: «Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!»”), p. 161 („Nu este uşor să spui la fiecare respiraţie: Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă”; „Te binecuvântez, Doamne Iisuse, ajută-mă”; că fim „tari în acest nume mântuitor al Domnului

Iisus

58 Această ultimă propoziţie nu trebuie înţeleasă drept credinţă a călugărilor sciţi, ci drept rezultat logic al sistemului pe

8 *Dicţionarul latin-român* (G. Guţu) consemnează două definiţii ciceroniene care exprimă punctul culminant al concepţiilor precreştine despre rostul moral şi axiologic al istoriografiei: *a*) *prima est historiae lex ne quid falşi dicere audeaty deindre ne quid veri non audeat*. *b*) *historia*

14 Termenul ales solicită unele precizări lexicografice legate de etimologia şi familia sa de cuvinte. Verbul πράσσω (atic πράττω) apare prima dată în poezia epică, unde desemnează acţiunea de „a merge până la capăt, a traversa” (*Iliada* 14, 282). În toată literatura elină veche ocurenţele sale denotă o utilizare tranzitivă: „a desăvârşi”, „a împlini”, „a lucra la”, „a trata o afacere”, „a practica” (câteodată cu sensul particular „de plăţi”). În toate aceste cazuri, verbul implică efortul spre desăvârşire şi prezintă în principiu o orientare subiectivă, spre deosebire de omologul său ποίεω. Substantivul πράξις înseamnă „activitate”, „practică”, „succes”, „acţiune”, prin opoziţie cu ποίησις şi πάθος. El apare adesea cu preverbele άντι –, διά –, εις –, εκete. şi formează mai mult de 20 de compuşi în sufixul πράξια (*e*. *g*. εύ-πραξία, δυσ-πράξια). Alături de adjective de tipul πραγματειώδης (laborios, serios) sau πραγματευτής (lat. *actor*), *πράξις* a stat la originea multor antroponime (*e*.*g*. Πραξιτέλης, Πράξιλλα etc.). Din punct de vedere etimologic, familia lui πράξις depinde de rădăcina lui πείρω (a străpunge, a împunge), bazată la rândul ei pe radicalul I.E. * *per* (cf. v. slavă, *ne-perjo*\ aor. επειρα se înrudeşte cu aor. sanscrit *parşati* – „să facă să treacă”, asociat prezentului cu reduplicare *piparti*) (*apud* P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*, tom. III, Paris, Klincksieck, 1974, p. 934). În cultura patristică, *πράξις* este înregistrat cu următoarele sensuri: 1. conduită: a) despre conduita creştină, în opoziţie cu

contemplaţia, dar solidară cu „gnoza”, ώσπερ τό πρόβατον

55 Etimologia acestui termen explică până la un punct conotaţiile peiorative pe care le-a dobândit în greaca elenistică: δημιουργός cu sensul de „artizan” sau „meşteşugar specializat” desemna în vocabularul homeric apartenenţa la o corporaţie (de tâmplari, ghicitori, medici, aezi sau heralzi). În atică, ea priveşte clasa artizanilor patronaţi de Tezeu. Treptat, termenul este concurat de βαναύσος – meşteşugarul proletarizat de la care preia, prin contagiune semantică, notele negative. Etimologic, cuvântul este în mod clar compus din δήμιο-Φοργός, desemnând pe „artizanul lucrător de obiecte care privesc întreg poporul”, pe „cel care se ocupă cu (administrează) afacerile populare” sau chiar „cel care lucrează pământurile comunale”. Încărcat cu acest sens negativ (alături de sensul meliorativ platonic), el a intrat în vocabularul religios al elenismului pentru a patrona o cultură a dispreţului (v. P. Chantraine, *Dictionnaire*

68 Am arătat mai sus că „supliciul exemplar” al Profetului se cheamă generic oraupootg. Faustus, citat de Fericitul Augustin, spune: „Noi vedem pretutindeni legătura mistică dintre Iisus şi Crucea Sa. Prin ea sunt arătate rănile patimii pe care o îndură sufletul nostru” (*apud* Puech, op. cit., p. 570). Extinderea dramei Eroului divin la scara unei tragedii a Universului nu este probabil străină de „creştinismul cosmic” profesat în sud-estul european. În *De la Zalmoxis la Genghis-Khan*, M. Eliade a arătat cu pertinenţă că în tot folclorul balcanic *cosmogonia* şi

71 Inoculând adepţilor săi repulsia faţă de materie, maniheismul creează în aceştia tensiunea unui elan moral permanent. Acest *realism*

73 Discriminarea intracomunitară este omniprezentă probabil în religiozitatea elenismului, deşi rădăcinile sunt mai vechi: iudaismul alexandrin deosebea „prozeliţii Porţii” de „prozeliţii Templului”; Tertulian vorbea depreciativ despre acei *idiotes*, care marcau în exterior comunităţile

montaniste; Clement şi Origen teoretizează de asemenea diferenţa între catehumeni şi „gnostici” Curentele gnostice propriu-zise disting între *pneumatici* şi *psihici*, valentinienii şi naaseenii formulează deosebirea dintre εκκλησία έκκλητή şi εκκλησία κλητή (Biserica „aleasă” / Biserica „chemată”), iar urmaşii medievali ai maniheilor – catharii – moştenesc de la aceştia disocierea între *perfecţi* şi *credentes*. Nu mai

81 Numai în vocabularul patristic grec, familia de cuvinte a maniheismului cuprinde cinci termeni: verbul paviyai-G) – a deveni maniheu (Dilimus, *De Trinitate*, 2, 6, Migne, P.G., 39, 548 B); adjectivul paviyaiicog – maniheic (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cathecheticay* 7, Migne, P.G., 45, 29 D); adverbul pavi-aiiccăc – în mod maniheic

22 Exegeţii şi editorii au depistat în scrierile respective o serie de ecouri nebiblice (literatura iudaică necanonică, apocrife ale Noului

25 În ediţia românească a *Noului Testament* din 1979, textul de la II *Corinteni 4, 4* nu trebuia să redea cuvântul „Dumnezeu” cu majusculă, contextul referindu-se fără echivoc la potrivnicul Domnului. Dacă ediţia ecumenică *Die Bibel*, Stuttgart, 1980, păstrează majuscula respectând regimul ortografic al substantivelor germane, aceasta indică în nota aferentă versetului *A, 4*: *der Gott dieser Weltzeit: der Teufei*. Alte traduceri

33 În special în Apus, sunt destul de numeroşi exegeţi care deduc din simpla folosire a unui cuvânt într-un text religios (biblic sau patristic) *relaţia de lectură* dintre autorul acelui text şi *toate* textele în care termenul respectiv poate fi semnalat (v. de exemplu comentariul lui F. Vouga, *UEpitre de saint Jacques*, Genève, 1984, *„Labor et Fides”*, p. 16 şi

38 Semnalăm, cu titlu informativ, cele mai recente studii asupra Părinţilor Apostolici:

1. Ad. Diognetum: a) I. Baumeister, *ZurDatlerung der Schritt an Diognet*, Vigiliae Christianae, 42 (1988); b) V. Messana, *ÎI” didaskalos” cristiano secondo VAD*

Diognetum, în „Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)", Roma, 1987, pp. 87 – 102; c) D. Ramos-Lisson, *La secularidad en la Epistola a Diogneto*, V-VIII, „La mision del laico en la Iglesia y en el mundo", Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 269 – 278.

2. Ps-Clemens Romanus: I. Ch. van Oversttraeten – V. Desprez, *Les lettres au vierges attribuées a S Clement de Rome. Introduction et traduction française*, în „Lettre de Ligugé", 1987, pp. 6 – 31.

3. Didaché: H.R. Seelinger, Apokalyptische Théologie und Prophetentum. Ewàgungen zu Hintergrund und Zweck des apokalyptischen Schlusskapitels der Didache, în pregătire.

4. Hermas: N. Brox, Wissenschaftlicher Kommentar zum Pastor Hermae şi Die unverschànten Fragen des Hermas, în „Xaricterion", Graz, 1988, pp. 175 – 188.

5. Ignatius Antiochenus, F. Bergamelli, *Sangue di Cristo e vita del cristiano în S. Ignazio di Antiochia*, în „Il mistero del sangue del Cristo e lesperienza cristiana", Roma, 1987, 1, pp. 127 – 148; *idem, Maria nette lettere di Ignazio diAntiochia*, în „Virgo fidelis. Miscellanea D. Bertetto", Roma, 1988, pp. 145 – 174; *idem, La verginità di Maria nette letteredi Ignatio diAntiochia*, sub tipar în „Salesianum", 50, 1988.

40 Dacă Sfânta Scriptură descrie *istoria* eliberării omului de sub stăpânirea păcatului, literatura patristică elaborează ştiinţa acestei capitale dezrobiri. Iată de ce vocabularul doctrinar al Sfinţilor Părinţi a îmbogăţit considerabil „familia" elenistică a noţiunii de αμαρτία adăugându-i.

45 Pentru Herma, *păcatul urcă* spre inima omului. Agentul verbal al acestei insinuări progresive este întotdeauna άναβαίνω în care prepoziţia – ava sugerează automat ascensiunea. În multe contexte (v. pasajul

70 Pr. Prof. D. Fecioru a tradus atât pe όξυχολία (= mânie organică, *lit*. excitaţie biliară), cât şi pe *οργή* (furie sacră) cu acelaşi termen. Exact

78 Verbul ἁγνίζω (Eschil, Herod., LXX, Iosif Flavius, Orac Sybill.) înseamnă a purifica (în sens ritual) şi ocupă un loc central în vocabularul religios elenistic, (v. *e.g*. Plutarh, *Moralia*, 263 E). În sens figurat:

9 O foarte pertinentă descriere a acestor mutaţii metodologice în câmpul disciplinelor istorice în lucrarea „UHistoire et ses méthodes.